

FUNDAMENTACIÓN TOMISTA DE LA ÉTICA PROFESIONAL. MANUAL INTRODUCTORIO AL PENSAMIENTO ÉTICO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Autor: María Esther Gómez, Teresa Pereda y Luis Franco

Ref: RIL Editores / Centro de Estudios Tomistas
Santiago de Chile, 2013

Fundamentación tomista de la ética profesional

Manual introductorio al pensamiento ético
de Santo Tomás de Aquino

María Esther Gómez de Pedro
Teresa Beatriz Pereda Barrales
Luis Horacio Franco Gaviria

Fundamentación tomista de la ética profesional

Manual introductorio al pensamiento ético de Santo Tomás de Aquino

Colección Centro de Estudios Tomistas





141.31 Gómez de Pedro, María Esther et al.
S Fundamentación tomista de la ética profesional. Manual introductorio al pensamiento ético de Santo Tomás de Aquino / María Esther Gómez de Pedro, Teresa Beatriz Pereda Barrales y Luis Horacio Franco Gaviria-- Santiago : RIL editores, 2013.

196 p. ; 23 cm.
ISBN: 978-956-01-0054-2

1. TOMÁS DE AQUINO, SANTO, 1225?-DESCRIPCIÓN E INTERPRETACIÓN.

FUNDAMENTACIÓN TOMISTA DE LA ÉTICA PROFESIONAL
MANUAL INTRODUCTORIO AL PENSAMIENTO ÉTICO
DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
Primera edición: marzo de 2014

Los Leones 2258
CP 7511055 Providencia
Santiago de Chile
Tel. Fax. (56-2) 22238100
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

Composición, diseño de portada e impresión: RIL® editores

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ISBN 978-956-01-0054-2

Índice

Prólogo 13

Presentación 19

1. Introducción: Concepto de ética profesional 21
   1. Ética tomista 21
   2. Ética profesional 27

2. El bien 33
   1. El bien trascendental 33
   2. El bien moral 36
   3. Bien común 39

3. La finalidad 45
   1. El fin como causa 45
   2. El fin último es la felicidad 46
   3. Cómo Dios es el fin último de todo el universo 47

4. La felicidad humana 49
   1. Qué no es la felicidad 51
   2. Naturaleza de la felicidad perfecta 56
   3. Felicidad y tipos de vida 59

5. Acto humano y su carácter ético 63
1. Elementos que influyen en la responsabilidad del acto humano 65
2. Elementos del carácter ético de las acciones humanas 72
3. Acciones de doble efecto 79
4. Actos de cooperación al mal 81

6. Ley natural: el criterio 83
1. Concepto de ley, elementos 83
2. Tipos de ley 85
3. Ley natural: esencia 90
4. Ley natural: contenido 91

7. La conciencia, norma próxima de moralidad 95

8. Los hábitos morales: virtudes 101
1. Los hábitos 101
2. Naturaleza de la virtud: término medio 106
3. Tipos: intelectuales y morales 107
4. Virtudes cardinales 110
5. Prudencia 111
6. Justicia 115
7. Fortaleza y templanza 122

9. Amor de amistad 129

10. Casos de estudio 137
1. Agronomía 138
2. Biotecnología 143
3. Ciencias del Deporte 145
4. Contador Auditor 146
5. Derecho 148
6. Diseño 150
7. Educación 152
8. Enfermería 155
9. Ingeniería Comercial 157
10. Kinesiología 161
11. Medicina Veterinaria 163

12. Nutrición y Dietética 164
13. Periodismo 166
14. Psicología 168
15. Recursos Naturales 170
16. Tecnología Médica 174
17. Trabajo Social 176

11. Bibliografía 179
Bibliografía básica 179
Bibliografía secundaria 179

Santo Tomás de Aquino: religioso, sacerdote y doctor de la Iglesia 183
Bibliografía 193

Agradecemos, en primer lugar, a Dios,
de Quien todo procede;
a la Universidad Santo Tomás,
al Centro de Estudios Tomistas
en la persona de su antiguo director Gonzalo Letelier,
que impulsó la publicación de este libro,
y a nuestras familias y amigos.

Prólogo

Hablar, escribir y estudiar los temas relacionados con la ética reviste de la mayor relevancia práctica, especialmente al interior de una institución de educación. Consultados los empleadores, y en esto no hay dos opiniones, acerca de cuáles son las competencias que ellos esperan encontrar en los egresados de una institución de educación, y las que ellos más valoran a la hora de seleccionar sus equipos de trabajo, no dudan en responder que lo esencial es el «compromiso ético». Concepto que envuelve lo que se entiende por «competencias blandas» o «habilidades no cognitivas», esto es, competencias que suponen la presencia de valores o virtudes en las personas que se consideran el sustrato necesario para agregar cualquier otro aprendizaje.

Cuentan los biógrafos de Tomás de Aquino que el primer contacto que este habría tenido con la obra del filósofo Aristóteles, quien fuera el primero que sistematizó el saber propio de la ética, fue leyendo el célebre libro que el filósofo griego habría escrito para su hijo, titulado *Ética a Nicómaco*. Lo cual viene a ser un dato significativo; seguro que un texto escrito para un hijo tiene primordialmente un sentido educativo, mayor aún si dicho texto trata de ética, es decir, de esa capacidad humana, ese criterio en virtud del cual los humanos somos capaces de discernir lo que está bien de lo que está mal. Que en torno a este tema esencial haya sido el primer encuentro con quien Tomás llegará a nombrar, ni más ni menos, y con mayúscula, como «El Filósofo», le agrega significación al dato. Y

evocarlo aquí parece especialmente sugerente, al introducir este texto que se titula *Fundamentación tomista de la ética profesional*.

Es admirable el esfuerzo que los autores de este manual han hecho para ayudarnos a acometer esa empresa tan relevante que es la enseñanza y el aprendizaje de la ética. Su empeño se agradece pues en cada una de sus líneas se advierte el esfuerzo que hacen por ayudar al lector, e ilustrarlo acerca de los que son los grandes temas de esta disciplina fundamental y lo que acerca de ellos han dicho las más grandes figuras del pensamiento, iluminadas decisivamente por Tomás de Aquino. Bien puede afirmarse que al interior de este texto sobre la ética, la disciplina sobre la que se constituye una vida genuina, una vida humana personal, se encuentra de manera muy viva un diálogo entre la razón y la fe, diálogo o encuentro tan fundamental en nuestro tiempo que reclama cada vez con mayor fuerza una ampliación o apertura de la razón, que llama a levantar la mirada para purificar la visión. En esta línea sin duda los más grandes representantes, las más altas cumbres a las que necesariamente se debe acudir si se trata de enfocar en serio el asunto, son el filósofo Aristóteles y el teólogo Tomás de Aquino. (Anexo Semblanza)

Los autores tienen naturales reservas o aprehensiones ante la palabra «Manual», por una cierta connotación o resonancia a una acción mecánica o propia más bien de un sistema cerrado, que es algo ajeno a la ética que es esencialmente abierta o que mueve a la apertura. La ética, en efecto, tiene más de cultivo, como en la agricultura, que de procesos mecánicos rígidos, como los de la industria. No obstante, las opciones para caracterizar el texto «guía práctica» o simplemente «Introducción a la ética» sonaban a la inversa demasiado abiertas y algo débiles. Lo que en el fondo interesa, más allá de una palabra o concepto, es señalar que la ética es esencialmente una disciplina práctica, que no se reduce a cánones fijos como puede serlo un axioma matemático, que eso la hace ser una disciplina a la vez muy compleja como simple, como cualquier cosa viva. Discernir lo que está bien y lo que está mal puede, en efecto, ser algo sencillo de ver, pero seguro será algo más complejo a la hora de explicarlo, y más difícil aún al intentar vivirlo. No son estas efectivamente materias que se puedan reducir del todo a un manual, que se puedan cifrar en fórmulas o recetas, sin perjuicio del valor que tiene empeñarse por ello, lo cual en este caso claramente ha valido mucho la pena.

Otra dificultad que se presentaba dice relación con las palabras «ética» y «moral». Como muchas veces pasa, estas palabras se emplean indistintamente y aparecen como sinónimos y confunden. La opción es entrar en

una precisión semántica o en consideraciones delimitadoras. O bien sencillamente optar por una de ellas y con ello facilitar las cosas. Nuevamente nos inclinamos por la que se nos presenta como más sencilla y reconocida: ética. Y con ella queremos entender o formular en qué consiste una «vida buena», cuáles han de ser los criterios que la presidan, en suma qué es eso que Aristóteles llamaba la «filosofía de las cosas humanas», sin más.

Ya en el primer apartado del libro se intenta dar con un «concepto» acerca de la ética, cuyo despliegue y amplitud se advierte claramente nada más al leer el Índice, que es admirable por su sencillez y precisión. En los enunciados breves que anuncian los apartados del texto ya se sitúa o se advierte bien el problema en su alcance y profundidad, se incluyen las palabras que, podríamos decir, constituyen el «lugar geométrico» o que delimitan el problema, si cabe hablar de esta forma. Se quiere expresar, decir lo indecible, aquello que solo se muestra, según diría Wittgenstein: lo que es el bien humano, el fin, la felicidad, precisar en qué consiste la acción humana buena, el contenido de la ley natural como su criterio esencial, lo relativo a la conciencia, las virtudes, y todo ello coronado con un apartado relativo al amor de amistad. Todo esto es lo que se quiere mostrar. Los pasos por los que se despliega la ética, sus huellas, que aquí se reconocen frescas y claras, invitando, alentando a seguirlas.

Completada esta parte fundamental del libro, se da paso a la consideración de casos prácticos, propios de la que se llama ética profesional, distinguiendo por áreas del saber, propios de la Agronomía o la Biotecnología, del Derecho, la Administración, el Diseño, la Educación, la Ciencias de la Salud, el Periodismo, la Psicología, las Ciencias Sociales, en general gran parte de las áreas que al interior de una institución de educación superior, en este caso la Corporación Santo Tomás, se enseñan y estudian.

Cabe señalar que la Universidad Santo Tomás viene ocupándose de estos importantes asuntos desde su origen mismo. No podría ser de otra manera por tratarse de una institución de educación, y más aún si ella en su Visión y Misión, lo declara como su inspiración esencial. Buenos ejemplos de su empeño son los cursos que se imparten en este sentido, en forma transversal, en todas sus instituciones y carreras, de «Ética General» y de «Ética Profesional», otro buen ejemplo son las definiciones específicas contenidas en su «Código de Ética», documento que guía el accionar institucional o, asimismo, los diversos libros publicados sobre la materia, que son fruto de trabajos de investigación en su interior como este que aquí presentamos (dos buenos ejemplos de ello son el texto *Ética empresarial* del profesor Jesús Ginés del año 2002 o *El hombre, la virtud y la educa-*

ción de la profesora Patricia Astorquiza del año 2006). Otros ejemplos relevantes de tener en cuenta al resaltar el compromiso institucional que hay con este tema son los premios y reconocimientos que intentan poner estos valores o virtudes de relieve, Premios de Excelencia, reconocimientos ordenados a resaltar figuras relevantes mediante grados académicos de honor como Doctorados Honoris Causa y otros, que buscan justamente elevar y visibilizar personas que sean ejemplos vivos de «compromiso ético» como el que se busca forjar al interior de la institución.

Seleccionaremos nada más un texto de este manual, que nos parece ilumina su contenido; podríamos seleccionar muchísimos más, pero este efectivamente expresa de manera transparente lo que está contenido en el libro. Corresponde a una cita que se hace del libro *Introducción al cristianismo,* quizá el mejor de Joseph Ratzinger, hoy Papa Emérito Benedicto XVI, acerca de la condición humana, su insuficiencia y limitaciones, y la búsqueda de algo mayor que ayude a la persona a superarse a sí misma. Se trata de «la cuestión que el ser humano no solo plantea, sino que él mismo es; la insuficiencia que le es connatural, los límites con los que choca, y que suspiran por lo ilimitado (incluso en el sentido de las palabras de Nietzsche de que el placer solo se disfruta un instante, pero anhela la eternidad), toda esta simultaneidad de encerramiento y de suspiro por lo ilimitado y abierto, siempre ha impedido al hombre descansar en sí mismo, y le ha hecho ver que no se basta a sí mismo y que crece cuando se supera a sí mismo y se encamina hacia el totalmente otro, y hacia el infinitamente más grande. La soledad y el recogimiento nos dicen también lo mismo. Cuando el hombre siente su soledad, se da cuenta de que su existencia es un grito dirigido a un tú, y de que él no está hecho para ser exclusivamente un yo en sí mismo». Justamente ayudar a ver esto y ayudar a superarlo es el propósito esencial de este manual.

Es de toda justicia terminar esta palabras felicitando a la profesora doctora Esther Gómez de Pedro, actualmente académica del Centro de Estudios Tomistas y próximamente en la Dirección de Formación e Identidad de la UST, por su liderazgo como investigadora responsable de este trabajo, que se viene a agregar al que ha realizado tanto en su tarea docente regular en la UST, como en la Cátedra Juan Pablo II o en la elaboración de las «cápsulas tomistas», todos materiales que han llegado a constituir un patrimonio significativo al interior de la institución, que es digno de admiración y agradecimiento. Y felicitar y agradecer también a la profesora Teresa Beatriz Pereda Barrales y al profesor Luis Horacio Franco Gaviria por su gran aporte y colaboración para la materialización de este texto.

Seguramente habrá muchos comentarios y sugerencias de quienes son sus primeros destinatarios, los profesores, y seguro también sus autores las acogerán con gusto, de manera de perfeccionar y aprovechar cada vez mejor el riquísimo material aquí contenido.

Dr. Aníbal Vial Echeverría

Presentación

La formación personal es una de las grandes tareas de la Universidad, para la cual se apoya tanto en la investigación como en la labor docente, propia del profesor. La persona sujeta a tal proceso formativo aprende, con la ayuda de sus maestros, a descubrir e identificar las grandes verdades del orden teórico-científico y del orden práctico. Al modo de Sócrates, trata de sacar a la luz, en el corazón y en la inteligencia del estudiante, la explicación de la realidad y la respuesta adecuada del ser humano a ella.

Desde esta perspectiva, la formación ética consiste fundamentalmente en conocer y saber aplicar los grandes principios del recto obrar humano, haciéndolos vida. Solo el bien, en tanto que conocido y amado, puede asimilarse personalmente, para después aplicarlo a cualquier campo de la actividad humana, entre ellos, el profesional. Ese es el objetivo que aquí pretendemos: presentar ordenadamente la verdad del orden práctico con sus elementos, siguiendo las enseñanzas fundamentales de Tomás de Aquino. Nuestro fin es, pues, eminentemente didáctico. Así fue concebido el presente trabajo, dentro de un Proyecto de Investigación[1] realizado en la Universidad Santo Tomás y puesto al servicio de la formación espe-

[1] Con el nombre de «Fundamentación tomista de la ética profesional», código N000011789, durante los años 2010 al 2012 se trabajó en la doble línea de una fundamentación tomista teórica, principalmente a través de textos y explicaciones, y en la recogida de casos prácticos suministrados por varias escuelas de la Universidad. La investigadora responsable fue la docente María Esther Gómez de Pedro. Por su parte, colaboraron como co-investigadores los profesores Teresa Beatriz Pereda Barrales y Luis Horacio Franco Gaviria. Agradecemos al Centro de Estudios Tomistas de la Universidad la posibilidad de su publicación.

cialmente asumida, aunque no exclusivamente, por la cátedra de Ética Profesional. Por lo anterior, este manual está principalmente dirigido a docentes y alumnos de dicha asignatura.

Confiamos en que la doctrina de Santo Tomás brille por sí misma en los temas y textos seleccionados, así como en las explicaciones elaboradas por los autores, y que, en definitiva, sea una contribución a la formación ética de profesores y alumnos.

1. Introducción: Concepto de ética profesional

1. Ética tomista[2]

Tomás de Aquino define a la persona como «lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea, el ser subsistente en la naturaleza racional» (ST, I, q. 28, a. 3, in c). Esta vida racional, que nos especifica como personas, no solo nos hace poseedores de una dignidad inalienable y sujetos de deberes y derechos, sino que nos introduce en el mundo de la libertad y de la responsabilidad. En efecto, ser de naturaleza racional nos permite «ser dueños de nuestros actos», de ahí que cada persona, por el mero hecho de serlo, posee una dimensión ética.

La ética es una dimensión esencial a la vida humana. Todos sabemos que se nos puede 'pedir cuentas' de cómo obramos porque realizamos actos calificados de buenos o malos. De la misma manera, todos conocemos ciertos conceptos —bueno, malo, justo o injusto— conforme a los cuales nos comportamos o juzgamos nuestras acciones. La ética filosófica inicia, pues, su reflexión a partir de este conocimiento vivencial, pero se distingue de este precisamente en que es un estudio sistemático o científico que, como tal, es realizado solo por algunos, y que pretende conocer lo esencial de esta dimensión para así disponer de criterios éticos[3].

Ética deriva etimológicamente del vocablo griego *ethos* que se traduce como 'modo de ser' o costumbre, de ahí que ha llegado a significar el

---

2 Agradecemos a Mauricio Órdenes su trabajo de compilación de textos de Santo Tomás como ilustración de la ética tomista, que ha sido una constante inspiración del presente trabajo (elaborado con el título *Ética general. Selección de textos*, para el Centro de Estudios Tomistas, 2000).

3 Cfr Luño, Ángel, *Ética general,* EUNSA, Pamplona, 1991, pp. 17-18.

modo de ser que la persona adquiere libremente mediante sus actos. Esto evidencia la dimensión práctica de la ética como ciencia. Y así, Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco,* explica que el estudio de las acciones humanas tiene una dimensión no solo teórica sino también práctica, pues la virtud se debe estudiar para conocerla, así como para ser virtuosos. Por eso la ética es una ciencia normativa.

> «Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser, como hemos dicho» (EN II, 2, 1103 b 25-30).

Este texto señala también la importancia de detenerse en el estudio de las acciones humanas porque a través de ellas el hombre forja su propio modo de ser. Nos interesan precisamente porque configuran nuestra personalidad y con ello ponen en juego nuestra felicidad. Pero esta trascendencia no es exclusiva de los actos realizados en la vida social, profesional o, podríamos decir, pública, sino también es propia de los actos que llevamos a cabo en la vida privada. De ahí que la ética sea inherente a la vida humana en todas sus facetas y dimensiones, pues el hombre es uno y su vida ha de discurrir de forma unitaria.

Existen distintas posturas filosóficas acerca de la vida ética, y cada una de ellas posee bases antropológicas diferentes. La que aquí asumimos primordialmente es la expuesta por Santo Tomás de Aquino que, por la riqueza de su doctrina y las verdades que enseña, es patrono no solo de nuestra casa de estudios, sino también de gran número de escuelas y universidades. Su vida es el mejor espejo de su doctrina[4], pues amó la verdad y el bien por encima de todo, de tal manera que se le puede aplicar el versículo del libro de los Proverbios con que abre su *Suma contra Gentiles*: «Mi boca dice la verdad y mis labios aborrecerán lo inicuo» (Prov 8, 7).

La filosofía de Santo Tomás es reconocida como una filosofía del ser que toma la realidad como punto de partida. Esta realidad está especificada por una naturaleza o esencia que podemos conocer con la razón. De ahí que la base que Santo Tomás asume para su reflexión ética esté asentada

[4] Eudaldo Forment ha escrito recientemente una biografía muy completa y documentada de Tomás de Aquino, *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio*, Ariel, Barcelona, 2007.

en el reconocimiento de un orden existente de la realidad que el hombre no ha creado y que está llamado a descubrir. A partir del conocimiento de la naturaleza del hombre se podrá comprender cuál es el bien para el que está hecho y qué tipo de vida le es más conveniente en cuanto hombre. Como veremos, esto se cristaliza en la ley natural. Santo Tomás apunta a esta fundamentación metafísica de la ética tal como lo expresa a continuación:

> «[…] pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que les corresponden en consonancia con su forma; por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentar. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón» (ST, I-II, q. 94, a. 3 in c).

El *ethos* del hombre, como vimos, se va configurando mediante las acciones que realiza. Ahora bien, en virtud de su libertad su vida puede adecuarse o no a las exigencias que nacen de su naturaleza. Y así, cuando libremente quiere y respeta el orden inscrito en su propio ser, alcanza su pleno desarrollo como persona, en cambio, cuando actúa en contra de las inclinaciones naturales que le conducen a su fin, se deshumaniza y se rebaja al no vivir de acuerdo con su dignidad. Tal orden, al nacer de su naturaleza, no lo violenta.

La consecución de tal orden no es, para Santo Tomás, alcanzable con las solas fuerzas naturales. La antropología tomista presenta al hombre como una criatura que sufre las heridas del pecado original. Por esta razón, necesita del auxilio de la gracia sobrenatural para hacer el bien para el que fue hecho[5].

Ciertamente, frente a lo que somos y frente a la verdad del hombre cabe adoptar una doble postura que, en última instancia, remite a la aceptación del ser o a su rechazo; a un recibir algo para custodiarlo y hacerlo crecer o a un «crear» desde la autonomía del yo aislado e impo-

[5] Benedicto XVI, en un discurso a los futuros seminaristas, recuerda esta prioridad del nivel ontológico al reflexionar sobre el obrar ético: «La ética es consecuencia del ser: primero el Señor nos da un nuevo ser, este es el gran don; el ser precede al actuar y a este ser sigue luego el actuar, como una realidad orgánica, para que lo que somos podamos serlo también en nuestra actividad. […] Por consiguiente, ya no es una obediencia, algo exterior, sino una realización del don del nuevo ser» (S.S. Benedicto XVI, Discurso en el Pontificio Seminario Romano Mayor, 12 de febrero de 2010).

tente; a la aceptación de la persona en su singular riqueza o a su rechazo e infravaloración.

Este es el dilema que ha debido enfrentar la filosofía de todas las épocas[6] como abanderada de la búsqueda que cada hombre está llamado a realizar: aceptar la existencia de una realidad que me precede y que puedo y quiero conocer, o negarla para así 'crearla o manipularla' y sacar de ella un provecho personal. La rebelión contra la primera postura esconde, bajo capa de libertad, este gran dilema de fondo. Ser o tener, aceptar o dominar, colaborar en confianza o aislarse desconfiando. Dilema que expresaba muy bien el entonces Cardenal Ratzinger:

> «A las alternativas del pensamiento ya expuestas –la gnóstica y la cristiana corresponden dos posturas fundamentales como alternativas de la vida: la posición cristiana fundamental es la de una humildad ontológica, no moral; aceptar el ser como algo recibido; aceptarse a uno mismo como algo creado y dependiente del 'amor'. A esta humildad cristiana del reconocimiento del ser se le contrapone la otra curiosa 'humildad' del desprecio del ser. En sí el hombre no es nada: un mono desnudo, una rata especialmente agresiva, pero podríamos hacer algo de él. [...] La moderna alternativa fundamental, puesta en vigencia por la modernidad, entre amor y poder se manifiesta así idéntica con la alternativa entre confianza en el ser y escepticismo del ser (olvido del ser, renuncia al ser) y que se representa como una forma de fe en el progreso, de «Principio esperanza», de principio lucha de clases; brevemente dicho: como creatividad contra *'Creatio', como surgimiento del mundo contra el ser de la creación»*[7].

La pretendida autonomía tal como es entendida hoy implica un rechazo de la naturaleza y de su orden, y, por tanto, de nuestra condición de criaturas. Esta visión cae en el espejismo de considerar como bueno única y exclusivamente lo que uno elige, solo porque uno lo ha escogido, y con

[6] La tradición filosófica cristiana que tan bien representa Santo Tomás, no hace más que acogerse a la intuición fundamental de la prioridad ontológica de la realidad, que se ve completada en la revelación. Así lo afirma: «La esencia de la realidad cristiana consiste en recibir la existencia y vivir la vida como referencia para alcanzar la unidad que es el fundamento que sostiene lo real» (Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Lecciones sobre el Credo apostólico), Tr. José L. Domínguez Villar, Sígueme, Salamanca, 2005 11a, p. 159).

[7] Ratzinger, Joseph, *Al principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación*, Tr. S. Castellote, Edicep, Valencia, 2001, pp. 124-125.

independencia de su carga objetiva. Ejemplos de esta falsa autonomía son la reducción de la libertad al libertinaje o la tan extendida ideología que hace depender el género de la propia elección sin atender a la evidencia de la naturaleza. En las relaciones con los demás, la vivencia de una autonomía vivida como algo absoluto y al margen de un orden objetivo, tiende a instrumentalizar o a someter a los otros colocándolos en beneficio de los intereses individuales. Solo desde la experiencia del amor es posible vivir las relaciones sociales no como una alienación de mi yo, sino como un servicio al otro, liberador[8].

La disyuntiva entre la aceptación de la condición de criatura y la proclamación de una autonomía absoluta es tan radical que en ella se juega la felicidad, el logro del fin de nuestra naturaleza humana. De ahí la relevancia de saber cómo comportarse. De ahí también que la filosofía moral constituya un apartado fundamental dentro del orden propio de las ciencias tal como las describe Tomás de Aquino, en su *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*.

> «Como dice Aristóteles en el principio de la *Metafísica: lo propio del sabio es* ordenar. Así, pues, la sabiduría es la más alta perfección de la razón, a la que le corresponde conocer el orden. Aunque las potencias sensitivas conozcan alguno en sí mismo, sin embargo, conocer el orden de una cosa con respecto a otra es privativo del intelecto o la razón.
>
> El orden se relaciona a la razón de cuatro modos. Hay un cierto orden que la razón no hace, sino que solamente considera, como es el orden de las realidades naturales. Otro, es el orden que la razón considerando hace en su propia acto, por ejemplo, cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas o palabras. En tercer lugar, se encuentra el orden que la razón, al considerar, hace en las operaciones de la voluntad. En cuarto lugar, se encuentra el orden que la razón, considerando, hace en las cosas exteriores de las cuales es la causa, como en un arca y una casa.
>
> El hábito de la ciencia perfecciona a la razón, por eso, según las clases de orden que la razón considera, se tienen las diferentes ciencias. La filoso-

[8] Así se explicita en la encíclica *La luz de la fe* del Papa Francisco: «Pero resulta muy difícil concebir una unidad en la misma verdad. Nos da la impresión de que una unión de este tipo se opone a la libertad de pensamiento y a la autonomía del sujeto. En cambio, la experiencia del amor nos dice que precisamente en el amor es posible tener una visión común, que amando aprendemos a ver la realidad con los ojos del otro, y que eso no nos empobrece, sino que enriquece nuestra mirada» (n° 47).

> fía natural trata el orden de lo que la razón considera, pero no hace; de modo que, debajo de ella, incluimos a la matemática y a la metafísica. El orden que la razón hace en su propio acto le concierne a la *filosofía racional,* que trata, en el discurso, el orden de las partes entre sí y el de los principios respecto a las conclusiones. Considerar el orden de las acciones voluntarias le concierne a la *filosofía moral.* El orden que la razón pone en las cosas exteriores, hechas según la razón humana, le compete a las *artes mecánicas.*
>
> Luego, es propio de la filosofía moral, que nos ocupa ahora, considerar las operaciones humanas en cuanto están ordenadas entre sí y con respecto al fin» (CEN, I, 1, n. 1).

Llegados a este punto podemos esbozar una definición formal de ética: aquella parte de la filosofía que estudia la calidad o moralidad de los actos humanos en cuanto son conformes o no al verdadero bien de la naturaleza humana y de su fin y felicidad[9]. En este sentido, por la sistematicidad en su estudio y por la validez universal de su conocimiento, la ética posee el rango de conocimiento filosófico.

Sin embargo, algunas corrientes, principalmente deudoras del empirismo, han cuestionado la capacidad de la razón de lograr conocimientos universales y objetivos capaces de normar la conducta humana. En general afirman que no puede haber ciencia de aquellos hechos que no son verificables empíricamente. Como los juicios éticos hacen referencia a lo que debe ser y no a lo que es, y como la ciencia se refiere a lo que es empírico, entonces deducen que la ética no sería ciencia. Los juicios éticos, por lo tanto, solo expresarían sentimientos o emociones subjetivas.

Esta crítica, conocida como 'falacia naturalista' y acuñada en primer lugar por David Hume, se explica por la reducción del ser a los hechos empíricamente constatables y, por ello, a la negación de que en el 'ser' —reducido a hechos— exista tendencia teleológica alguna y, por tanto, valores o exigencias éticas. El punto central de la crítica radica en la comprensión de la naturaleza. Para Hume viene a ser una mera sucesión mecánica de hechos, mientras que para Aristóteles y Tomás de Aquino consiste en un principio de operaciones que lleva inscrita una orientación determinada. De ahí que de la naturaleza nazca una norma o una manera de obrar, a la que alude el adagio latino «el obrar sigue al ser». El descubrimiento personal del deber moral, como ya dijimos, no es algo impuesto ni heterónomo,

9 Cfr. Sada, Ricardo, *Curso de ética general y aplicada*, Minos, México DF, 2004, p. 22.

sino el hacerse consciente de esas mismas normas que brotan de la finalidad del ser humano y que están llamadas a orientarle en su perfección[10].

Desde las bases fundamentales de la ética conviene ahora abordar su aplicación al mundo profesional, donde se realiza una actividad que, como todas las propiamente humanas, puede contribuir tanto al perfeccionamiento como al menoscabo personal.

2. Ética profesional

La ética profesional es una aplicación de los principios universales de la ética general al ejercicio de la profesión. Asume que la profesión también es una actividad humana, susceptible de ser realizada bien o mal, y, por tanto, capaz de acercarnos —a nosotros y a quienes afecta nuestro obrar— a nuestro fin o de alejarnos de él. En ese sentido, y a medida que las profesiones se especializan, van surgiendo nuevos contextos o circunstancias que exigen una constante reflexión acerca de su carácter ético. Por eso, más allá de los códigos profesionales, de indudable valor, es necesario que un buen profesional posea una formación ética verdadera y bien fundamentada que le ayude a enfrentar situaciones concretas. Adicionalmente a la dimensión personal, es posible profundizar en la dimensión ética de las empresas, sociedades y organizaciones en las que los profesionales trabajan.

En este manual se pretende mostrar la vigencia de la ética de Santo Tomás en la vida profesional, de cara a la toma de decisiones moralmente fundadas que contribuyan tanto al bien personal como al bien común. Para ello se presentarán las grandes temáticas de la filosofía práctica o ética tomista a través de sus textos y su aplicación a una serie de casos prácticos. Se iniciará con una reflexión acerca de lo que implica el concepto de ética profesional y su relación con el trabajo y con la profesión.

En primer lugar, veamos algo acerca del trabajo. Podemos entenderlo como «el ejercicio de las facultades humanas aplicado sobre distintas realidades, para comunicarles utilidad y valor, haciendo posible a quien trabaja tender hacia su propio perfeccionamiento, obtener la satisfacción de sus necesidades vitales y contribuir a la creciente humanización del mundo y de sus estructuras»[11]. Aquí se pone de manifiesto que el trabajo es mucho más que un medio de subsistencia pues comporta una actividad que esencialmente ha de ordenarse al perfeccionamiento de la persona: a su desarrollo personal y al bien común. Y en tanto es una actividad

---

[10] Cfr. Rodríguez Luño, Ángel, *Ética general,* EUNSA, Pamplona, 2006, 5ª, pp. 65-66.

[11] Sada, Ricardo, *Curso de ética general y aplicada*, p. 187.

que emana del hombre, el trabajo, independientemente de su contenido objetivo, posee cierta dignidad[12].

Una modalidad del trabajo vendría a ser la profesión, en la que se profesa, es decir, se confiesa o testimonia públicamente el compromiso de una opción laboral concreta, fruto de una vocación o llamada personal. El profesional debe responder de manera adecuada al llamado de su vocación, lo cual implica un compromiso responsable ante la sociedad[13]. Para la realización de tal trabajo no se encuentra solo, sino que se inserta en una comunidad de profesionales agrupados comúnmente en los 'colegios', de los que pueden emanar códigos, legislación, etc.

Los rasgos que distinguen una profesión de un oficio son, entre otros, que[14] ha de ser una actividad humana mediante la cual se presta servicio específico a la sociedad de forma institucionalizada; la dedicación a la profesión exige, además, responsabilidad ética y profesional. Esto pone de manifiesto que lo peculiar de la profesión radica no tanto en el crecimiento económico o prestigio personal que reporte, cuanto en el servicio que ofrece a la persona y a la sociedad. Y es precisamente porque sirve a una tarea que le trasciende —en la que 'sirve', pero no 'se sirve' de la persona— que el profesional debe ejercer tal profesión de forma excelente, virtuosa. La ética aparece así íntimamente ligada a la profesión, y no como un añadido externo.

Ahondando en esto, el ejercicio de la profesión reporta una serie de bienes. Junto a los extrínsecos o comunes a todas las profesiones —bienes externos o materiales, operativos o de utilidad a la sociedad— también hay que considerar un bien intrínseco, que consiste en el valor mismo del trabajo que se realiza, en el perfeccionamiento de la persona que la realiza y en la contribución al bien común de la sociedad. Es precisamente en este último bien en el que se fundamenta el valor de la profesión[15]. Por eso una sociedad en que primaran solo los bienes externos y el mero deber por

---

12 Cfr. Distinción entre dimensión objetiva y subjetiva del trabajo, en encíclica de Juan Pablo II, *Laborem exercens, nº 6*. Tomado de: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens_sp.html

13 Cfr. Gatti, Guido, *Ética de las profesiones formativas*, San Pablo, Bogotá, 2001, pp. 8-9; Feito Grande, Lydia, *Ética y enfermería*, San Pablo, Madrid, 2009, pp. 107-ss.

14 Feito, Lydia, *ibid*, pp. 109-ss., ofrece un listado completo de estas características de las profesiones, de las que aquí solo nombramos las más relevantes para nuestro estudio.

15 Cfr. Wanjiru Gichure, Christine, *La ética de la profesión docente*, EUNSA, Navarra, 1995, pp. 244-246.

el deber, se volvería decadente. Esto permite descubrir que la condición para trabajar bien es una práctica virtuosa y hecha con amor no solo a la profesión, sino principalmente a las personas que involucra el ejercicio profesional. Animado por este amor, el profesional desarrollará las condiciones necesarias para un buen desempeño laboral: la competencia profesional, la responsabilidad, la honestidad, el respeto, el compromiso laboral, la prudencia y autocontrol —o templanza— y la prudencia a la hora de comunicar o transmitir información laboral[16].

De esta manera, desde la motivación vocacional y con vistas al bien —personal y común— perseguido como su fin, el ejercicio profesional se potenciará a través de la práctica de las virtudes. En efecto, estas proporcionan al profesional un carácter maduro y firme —templanza, fortaleza—, le ayudan a tomar decisiones que favorezcan el bien y a perseverar en ellas —prudencia, justicia, fortaleza—, favorecen el ejercicio de un liderazgo efectivo y contribuyen a la creación de una cultura profesional ética, es decir, de calidad. Su necesidad se pone de manifiesto ante la experiencia de profesionales que separan el ejercicio laboral de la ética y, por tanto, del bien común. Es el caso de profesionales de la salud que no se ponen al servicio de la vida en todas sus dimensiones y etapas, de abogados que subordinan la justicia a ciertos beneficios, de profesionales que buscan enriquecerse a costa de los demás o del medio ambiente, de profesores que han perdido su vocación de educadores, de profesionales de las comunicaciones que, sin respetar la verdad, buscan el sensacionalismo, de los que pretenden ayudar a los más vulnerables sin esforzarse en ser capaces de empatizar con ellos o de psicólogos que confunden acoger a la persona

16 Lo explica también Jorge Peña Vial en su artículo «La contextura ética de la libertad»: «hay tres motivaciones fundamentales a la hora de trabajar: la *motivación extrínseca*, *intrínseca y trascendente*. La extrínseca radica en las consecuencias y resultados externos que se derivan del trabajo: éxito, dinero, honores, prestigio, poder. La motivación intrínseca es la derivada del valor del trabajo mismo que se realiza, la satisfacción que su mismo ejercicio proporciona, donde lo decisivo es el valor del trabajo en sí mismo más que los resultados externos que de este pueden seguirse. Con ello no se quiere decir que sean del todo ajenas las motivaciones extrínsecas, dado que la atención a los resultados es necesaria, aunque la motivación intrínseca sea superior y más elevada. Sin embargo, la motivación intrínseca no es la más alta. No cabe duda, como lo hemos advertido, que las virtudes son una perfección intrínseca, permiten el crecimiento del ser humano, con ellas se puede más, pero el mero perfeccionamiento del sujeto no es un fin en sí mismo. Por ello la más alta motivación es la trascendente: consiste en disponerse y destinarse al servicio de los demás. De qué sirve todo el elenco de virtudes si no está informado por el amor. De ahí que el egoísta despliega una libertad muy pobre y raquítica»; en *Ética de la libertad*, Instituto Res Pública, Santiago de Chile, 2013.

con legitimar cualquier conducta, sin ayudarla a corregir las contrarias a su verdadero bien.

Una vez entendida la importancia de la profesión y sus implicaciones éticas, a continuación abordaremos los fundamentos filosóficos del orden ético según Santo Tomás de Aquino: el bien —en su dimensión trascendental u ontológica, moral y social (bien común)—, la finalidad, la felicidad, el acto humano y los elementos de su carácter ético, ley natural, conciencia, hábitos morales, amistad y bien común. Si se parte del axioma clásico de que «el obrar sigue al ser», entonces los actos que realizamos como personas pueden perfeccionarnos, o al contrario. Es decir, cuando tales actos se realizan conforme a las inclinaciones naturales de nuestro ser plasmadas en la ley natural, nos acercarán al fin, y entonces son actos buenos y hacen buenos a quienes los realizan. De este modo, los principios de la ley natural actúan como criterios para enjuiciar, a través de la conciencia, el valor moral de cada acto humano. A su vez, la adquisición de hábitos morales facilita o dificulta la consecución de ese fin, que es nuestra felicidad. Solo los hombres virtuosos se disponen a la verdadera felicidad y pueden cumplir con la vocación personal de autotrascenderse en una comunicación recíproca de amistad al servicio del bien común en la profesión.

Por último, conviene precisar que, dada la perspectiva tomista que fundamenta este trabajo, no abordaremos explícitamente el discurso acerca de los valores. Sin embargo, entendidos como reconocimiento de ciertos bienes humanos buenos en sí mismos y clasificados según una jerarquía objetiva en función de las dimensiones de la persona, estos valores pueden entrar en diálogo con la visión de Santo Tomás, que, sin embargo, no habló de ellos[17].

---

17 Una clasificación jerárquica de los valores en función de las dimensiones de la persona podría ser la siguiente, de menor a mayor importancia:
- Económico: bienes, riqueza, ahorro.
- Corporal: salud, desarrollo atlético.
- Social: poder, prestigio, afabilidad.
- Afectivo: estabilidad emocional, amor, placer, amistad.
- Técnico: conocimientos útiles para la vida cotidiana, técnicas, capacidad de inventiva y de ejecución.
- Científico o intelectual: verdad, conocimientos de las diversas ciencias y especialidades científicas, capacidad de investigación, capacidad de comunicación de lo descubierto.
- Artístico: capacidad de reconocer y apreciar lo bello, capacidad de producir o comunicar belleza.
- Ético: bien, felicidad, paciencia, prudencia.

Es el caso de la fenomenología realista, que acogió la axiología de Max Scheler como algo fundado en la realidad, tal como afirma Edith Stein: «Lo que un objeto vale lo vale en razón de lo que es. La jerarquía de valores es una jerarquía de seres»[18]. Lo que a tal base realista añaden estos pensadores es la necesidad de una cierta vivencia personal para captar el valor, sobre todo el valor ético, de tal manera que sea conocido y significativo para la persona[19]. De esta forma, la misma Edith Stein considera que en el valor se da una respuesta personal a la bondad del ser de las cosas, por lo que «sus sentimientos son [...] una pluralidad de actos intencionales en los que se le dan al hombre ciertas cualidades de los objetos, a las que denominamos cualidades de valor»[20], que responden a una escala de valores objetivos[21].

Cuando el valor es entendido, en cambio, como una mera y absoluta valoración subjetiva y, por tanto, relativa, de algo, pierde su fundamento en el ser y en el bien real compatible con la ética realista que aquí pretendemos exponer.

• Espiritual y religioso: reconocimiento de la propia dimensión espiritual, reconocimiento de la existencia de un Ser superior, el culto, la obediencia a la voluntad divina.

18 Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, Tr. J. Mardomingo, BAC, Madrid, 2003, p. 29.

19 Idea familiar a la filosofía de Santo Tomás, que alude en alguna ocasión a la existencia de un conocimiento por connaturalidad y de otro afectivo.

20 Edith Stein, *La estructura de la persona humana, op.cit.*

21 «El mundo se revela como un mundo de valores: de lo agradable y o desagradable, lo noble y lo vulgar, de lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo sagrado y lo profano»; y otra es la escala de relevancia para el sujeto que los capta: «se nos muestra como un mundo de lo útil y lo nocivo, lo entusiasmante y lo repelente, lo que nos hace sentirnos buenos o felices» (*Ídem*).

2. El bien

1. El bien trascendental

El bien es el concepto central de la ética, pues queremos el bien dado que nos perfecciona moralmente. Sin embargo, aunque el tipo de bien del que debemos ocuparnos aquí es el bien moral, primero hemos de acercarnos al concepto metafísico de bien, que nos sirva de fundamento al de bondad moral o ética.

Tomás de Aquino descubre en el bien uno de los trascendentales del ser. La noción de 'trascendental' expresa aspectos que pertenecen al ente en cuanto tal, explicitando aquellos que están implícitos en todo ente y que por eso se aplican de forma universal a todos los entes; por ejemplo: todo lo que es, es algo, es uno, es verdadero y es bueno. El bien es una noción que se convierte en la de ser, es decir, ser y bien se identifican, pero cada uno expresa facetas distintas de lo existente. De esta manera, podemos señalar que todo lo que es, es bueno. El ser y el bien, entonces, son una misma cosa. Ahora, el bien añade al ente una distinción de razón, pues explicita en el ser su razón de apetibilidad, es decir, la de ser apetecido o querido:

> «El bien y el ser realmente son lo mismo. Solo se diferencian con distinción de razón. Esto se demuestra de la siguiente manera. La razón de bien consiste en que algo sea apetecible. El filósofo dice en el I *Ethic.* que el bien es *lo que todos apetecen.* Es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección. Como quiera que algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, es evidente que algo

> es bueno en cuanto es ser; pues ser es la actualidad de toda cosa, como se desprende de lo dicho anteriormente […]. Así resulta evidente que el bien y el ser son realmente lo mismo; pero del bien se puede decir que es apetecible, cosa que no se dice del ser» (ST, I, q. 5, a. 1, in c).

Lo bueno designa aquello que es apetecible, es decir, aquello que es objeto de deseo por parte del apetito. Para que una persona apetezca algo dicho objeto debe ser bueno. Una cosa no es buena porque todos la apetezcan, sino que, porque es buena, todos la apetecen. Las cosas son buenas en sí mismas y, por eso, la bondad de una cosa no depende de la apreciación que el hombre haga de ella. Por ejemplo, un pedazo de torta se describe como bueno porque en ella existe algo, una perfección que hace despertar mi apetencia y por eso la deseo[22]. Al respecto distingue Santo Tomás el orden de ser del orden del conocer, y a pesar de que conocemos el bien en la medida que lo apetecemos, su bondad ontológica es anterior al ser deseado.

> «Lo que es primero, no puede ser conocido por algo anterior, sino que lo es por lo posterior, como la causa a través de sus efectos propios. Como el bien es lo que mueve al apetito, es presentado a través del movimiento del apetito, al igual que por el movimiento suele manifestarse una fuerza motriz. Por eso, dice que los filósofos han enunciado justamente que el bien es lo que todas las cosas apetecen» (CEN, I, 1, 2).

La raíz de la bondad de una cosa se encuentra por tanto en su acto de ser. Lo que resulta apetecible o deseable es la perfección de una cosa, y una perfección es realmente perfección en la medida en que tiene ser. Santo Tomás usa la noción de «perfecto para significar todo aquello que no tiene deficiencia al estar en acto, tanto si ya ha sido hecho como si no» (ST, I, q. 4, a, 1, ad. a).

> «Todo ser, en cuanto ser, es bueno. Pues todo ser, en cuanto ser, está en acto, y de algún modo es perfecto porque todo acto es alguna perfección. Lo perfecto tiene razón de apetecible y de bien […]. Consecuentemente, todo ser, en cuanto tal, es bueno» (ST, I, q. 5, a. 3., in c).

22 Cfr. Astorquiza, Patricia, *El hombre, la virtud y la educación*, RIL editores, Santiago de Chile, 2006, p. 39.

Ahora bien, no todos los seres tienen el mismo grado de perfección. Fácilmente podemos reconocer que una cosa puede ser más perfecta que otra; no tienen el mismo grado de perfección una piedra, una manzana o un mono. Por lo tanto, si bien todas las cosas, por el solo hecho de ser, ya son buenas y apetecibles, algunas de ellas son más apetecibles en la medida en que son más perfectas.

Hay que atender, además, a otro elemento, y es que no todas las cosas son apetecidas o queridas con la misma intensidad ni del mismo modo por todos los seres, pues para que una cosa resulte apetecible, «esa cosa» debe ser proporcionada a la naturaleza del que la desea, y en este sentido el pasto es bueno como alimento para las vacas, pero no para el hombre. Por lo tanto, aunque todas las cosas tienen una bondad ontológica, cada una será buena en referencia a otro ser con el que se relaciona; dicho de otro modo, una cosa es buena si es adecuada o proporcionada a la naturaleza del que la apetece. Esto no implica que el bien y el mal sean relativos, sino solo que se requiere una cierta proporción de este con la naturaleza de cada ser[23].

Esto nos permite concluir que, debido a la bondad ontológica de lo real, el mal como tal no existe, no tiene ser. El mal es entendido por Tomás de Aquino como privación de bien, no es una sustancia o una realidad que tenga una entidad propia, sino que es una carencia. De esta manera, una cosa se dice mala cuando está privada del bien debido, el que corresponde a su naturaleza, como se dice de un oído que está mal si carece de audición:

> «Ningún ser en cuanto ser es malo, sino en cuanto que está privado de algo. Ejemplo: se llama malo al hombre que está privado de virtud; o se llama malo al ojo que está privado de la capacidad de visión» (ST, I, q. 5, a. 3, ad 2).

Por ello, cuando las cosas se encuentran privadas de la plenitud que les corresponde, en conformidad con el ser que poseen, entonces se dicen malas.

A lo anterior hay que añadir una última distinción acerca de la razón por la que un bien es deseado o apetecido. En efecto, hay bienes que se quieren por sí mismos, por razón de su perfección intrínseca: son los bienes honestos. Constituyen un fin porque son queridos por sí mismos. Sin embargo, hay otros bienes que son queridos únicamente como medios

[23] *Ibid*, pp. 40-42.

para otra cosa, estos son los bienes útiles. Y hay una tercera clase de bienes, los deleitables, que son queridos por el deleite o placer que provoca su posesión, pero tampoco son queridos por ellos mismos. Y así, el bien se predica principalmente del bien honesto, secundariamente del útil y finalmente del deleitable[24].

> «Así, lo que es apetecido como medio para conseguir el fin último de la tendencia del apetito, se llama útil; y lo que es apetecido como fin último de la tendencia del apetito, se llama honesto, porque se llama honesto a aquello que es apetecido por lo que es. Aquello en lo que termina la tendencia del apetito, es decir, la consecución de lo buscado, es el deleite» (ST, I, q. 5, a. 6, in c).

Según lo anterior, corresponde a la persona ser tratada como un bien honesto, querido por sí mismo, y nunca ser reducida a un medio útil o placentero. Es cierto que sus acciones pueden resultar en algún sentido útiles o placenteras, pero la persona en sí misma, como tal, tiene un valor de fin, no de medio. No se respeta la bondad de la persona cuando se abusa de ella con vistas a lograr un beneficio económico o personal, por ejemplo.

2. El bien moral

El bien y el mal de las acciones son semejantes al bien y al mal de las cosas. De ahí que las acciones del hombre se califiquen como buenas o malas en la medida en que se adecuen o no a su fin propio, fin que se encuentra inscrito en la naturaleza del hombre. En ese sentido, llega a decir Santo Tomás que «El bien moral es, de algún modo, un bien mayor que el bien natural, es decir, en cuanto que es acto y perfección del bien natural» (*De malo* q, 2, a. 5, ad. 2). Aunque en el orden de la realidad el bien ontológico prima sobre los demás, si nos circunscribimos al ámbito ético este bien es más perfecto. Ser buena persona sería, por eso, más perfecto que ser simplemente persona, en tanto que logra el fin de su naturaleza[25].

Para entender lo anterior, hay que considerar que cada ser posee una naturaleza o determinación esencial que especifica qué es y le da su orientación o finalidad: que consiste en la perfección que puede alcanzar en la medida en que va desplegando sus potencialidades. Por eso 'naturaleza'

---

[24] Gilson, Etienne, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1969, p. 197.

[25] Cfr. Forment, Eudaldo, *Id a Tomás*, Fundación Gratis Date, Navarra, 1998, p. 131.

designa no solo la esencia sino también el principio de operaciones de un ser. La semilla de un tomate, por ejemplo, ya es algo, semilla, pero a la vez se orienta a ser un tomate maduro, cosa que logrará al desplegar todas las potencialidades contenidas en la semilla. Por eso, conocer la naturaleza y el fin de la semilla permite al agricultor saber cómo debe cultivarla para que dé el mejor fruto. De la misma manera, conocer la naturaleza de cualquier ser y su fin sirve de criterio o medida para identificar lo que es adecuado para su perfeccionamiento. También en el hombre existe un conjunto de finalidades, propias de su naturaleza, que puede conocer con la razón y que está llamado a actualizar, en lo cual encuentra su perfección, su bien y felicidad[26]. En consecuencia, el bien y el mal se dicen en función de la naturaleza del hombre: serán buenas las acciones que se orienten al fin propio del hombre, y malas las que le alejen.

> «Como quiera que el bien es lo que todos apetecen, y esto tiene razón de fin, resulta evidente que el bien tiene razón de fin» (ST, I, q. 5, a. 4).

Los animales se orientan a la perfección de su ser o de su naturaleza por el instinto. El hombre, en cambio, como criatura racional, está llamado a alcanzar la perfección que corresponde a su naturaleza de modo libre. Por lo tanto, si bien en su naturaleza se encuentran estas inclinaciones, el hombre es libre de seguirlas o no, así como de escoger la manera concreta de realizarlas. Así, cuando un hombre actúa bien, al adecuar su conducta a los fines propios de su naturaleza, entonces confirma su propio ser y se acerca a su fin último: Dios; mientras que si actúa mal estaría 'negando' su propio ser[27], hasta tal punto que el hombre es el único ser, al quitarse la vida que puede ir en contra de su inclinación más básica.

> «[…] en los actos humanos, el bien y el mal se dicen en relación con la razón, porque […], el bien del hombre es ser según la razón, mientras que el mal es lo que está fuera de la razón. En efecto, el bien de cada cosa es lo que le conviene según su forma, y el mal es lo que tiene fuera del orden de su forma» (ST, I-II, q 18 a 5, in c).

La inclinación natural al bien marca todo nuestro actuar, hasta el punto de que cuando alguien quiere algo malo, lo hace «en cuanto lo

26 Cfr Rodríguez Luño, Ángel, *Ética general,* EUNSA, Pamplona, 1991, pp. 247-249.
27 Cfr. Millán Puelles, Antonio, *Ética y realismo*, Rialp, Madrid, 1999, pp. 18-19.

estima como un bien. De esta manera, su intención por sí misma se dirige al bien, pero por accidente cae sobre el mal» (CEN, I, 1, 2). Así lo piensa un ladrón cuando roba cinco millones de pesos en el banco. Sin embargo, a pesar de verlo como un bien, elegir y querer un mal es querer contra el propio bien, contra su orden objetivo[28], que se detallará más adelante al estudiar la ley natural.

Cabe realizar otra distinción entre mal ético, mal físico y mal de pena. El mal físico consiste —como vimos— en la privación de alguna perfección que a un cuerpo le corresponde poseer, como le sucede al hombre que carece de una mano. Este tipo de mal no es, en sentido estricto, un mal, porque no aparta al hombre de su fin último. El mal de pena es aquel que en justicia padece la criatura como consecuencia de sus malas elecciones. Este mal no es directamente querido, sino sufrido a modo de pena por las faltas libremente cometidas. Ciertas penas restablecen el orden perdido por la mala decisión de la criatura, como ocurre con la condena que debe pagar una persona tras un crimen. Aunque sigue siendo un mal, de él se puede seguir un bien para la persona, por ejemplo, su restitución.

El mal por antonomasia, entonces, se identifica con el mal ético. Efectivamente, la criatura, en virtud de su libertad, puede permanecer unida a Dios o, como decíamos, puede obrar mal y actuar en contra del orden establecido por su naturaleza y apartarse de su fin. En efecto, el mal se produce cuando el hombre quebranta el orden establecido por Dios y rechaza su fin último. Las acciones, entonces, no son malas porque la sociedad o una cultura las prohíba sino porque se oponen al orden querido por Dios. Por eso Tomás de Aquino, siguiendo a San Agustín, señala que:

> «[...] al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida. Ahora bien; toda medida de cualquier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice desarreglado. Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios. Y por eso Agustín, en la definición del pecado, puso dos cosas: una que pertenece a la sustancia del acto humano, lo cual es como material en el pecado: cuando dijo *dicho, hecho o deseo* y otra

[28] Elegir contra el propio bien natural supone «querer mal el bien que quiero, contra el querer bueno de Dios, que quiere que yo quiera bien, que quiera el Bien por encima de todo» (Cardona, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, pp. 104-105).

que pertenece a la razón de mal, lo cual es como formal en el pecado: cuando dijo *contra la ley eterna*» (ST, I-II q. 71 a. 6, in c).

Así pues, con Santo Tomás podemos concluir que lo bueno tiene un fundamento objetivo: la naturaleza del hombre. Y que las acciones buenas serán aquellas realizadas libremente en conformidad con su naturaleza y ordenadas a la consecución de su fin último.

3. Bien común

No se puede pasar por alto que el bien de la persona, precisamente por tener una dimensión social, que le es inherente, es necesariamente parte de alguna comunidad. Y le es inherente porque necesita de los demás para procurarse lo necesario para su sobrevivencia, pero además para perfeccionarse como persona y ser feliz, lo cual no logra en solitario[29]. La primera forma de sociabilidad natural es la familia, de la que recibimos lo necesario para nuestro desarrollo como personas, tanto en lo material como en lo espiritual. Sin embargo, la familia sola no alcanza a cubrir todo lo que cada persona requiere para su crecimiento total, como lo concerniente a la salud o a la educación, por ejemplo, y por eso necesita del auxilio de la sociedad política, que es la segunda forma de sociabilidad humana.

> «De *otro modo* es ayudado el hombre por el grupo social del cual es parte, en cuanto a la perfecta suficiencia de vida, de manera que no solo viva, sino que viva bien, teniendo todo lo que le baste para su vida. De este modo, el hombre es asistido por la sociedad política, de la que es parte no solo con relación a lo corporal, en cuanto en la ciudad hay muchas cosas hechas por el hombre para las cuales no basta la sola sociedad doméstica, sino también en relación con las morales, por ejemplo cuando los jóvenes insolentes, a los que no les vale para corregirse la admonición paterna, son refrenados por el miedo a los castigos del poder público» (CEN, I, 1).

[29] Estos necesarios vínculos interpersonales adquieren una comprensión y fuerza especial a la luz de la fe: «La fe no aparta del mundo ni es ajena a los afanes concretos de los hombres de nuestro tiempo. Sin un amor fiable, nada podría mantener verdaderamente unidos a los hombres. La unidad entre ellos se podría concebir solo como fundada en la utilidad, en la suma de intereses, en el miedo, pero no en la bondad de vivir juntos, ni en la alegría que la sola presencia del otro puede suscitar» (S.S. Francisco, *Lumen fidei*, n° 51).

Los hombres se reúnen en sociedad con el objeto de ayudarse mutuamente en la consecución de su fin. Ese fin es el bien común, que es lo que aúna a los miembros de una sociedad y determina el modo en que estos han de organizarse. Este bien común se puede considerar en dos niveles[30]: el más evidente consiste en la adecuada organización de las partes que componen la sociedad, denominado bien común intrínseco, y que, a su vez, se ordena de forma absoluta a un fin o bien común que le es trascedente: Dios.

> «Luego si la naturaleza del hombre exige que viva en una sociedad plural, es preciso que haya en los hombres algo por lo que se rija la mayoría. Pues, al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría en diversos núcleos a no ser que hubiese alguien en ella que cuidase del bien de la sociedad [...]. Esto sucede con toda razón: pues no es lo mismo lo propio que lo común. Por lo propio se enemistan algunos, por lo común se unen. Pues se dan distintas causas para distintos efectos. Luego conviene que, además de lo que mueve a cada uno hacia su propio bien, haya algo que mueva al bien común de muchos. Por eso mismo encontramos algo que rige mejor a todo cuanto se halla ordenado» (*La monarquía,* Libro I, cap. 1, 4).

Se puede desprender del texto anterior que el bien común no es la mera suma de bienes particulares, sino un bien para todos y cada uno de sus miembros. A este bien común lo ha definido el Vaticano II como «conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección»[31]. Otra definición alude al bien común como «la estructuración de los medios que permitan a los miembros de la sociedad civil la obtención de su bien pleno y definitivo, de su felicidad»[32]. De este bien común todos somos responsables. Así lo señala Juan Pablo II en su encíclica S*olicito rei socialis,* al ver en la solidaridad la respuesta ética adecuada en la colaboración con el bien común.

> «El hecho de que los hombres y mujeres, en muchas partes del mundo, sientan como propias las injusticias y las violaciones de los derechos humanos cometidas en países lejanos, que posiblemente nunca visitarán,

30 Cfr. Sada, Ricardo, *Ética general y aplicada*, pp. 202-203.
31 Concilio Vartcano II, *Gaudium et Spes; op.cit,* § 26, p. 220.
32 Sada, Ricardo, *Ética general y aplicada*, p. 203.

es un signo más de que esta realidad es transformada en conciencia, que adquiere así una connotación moral. Ante todo se trata de la interdependencia, percibida como sistema determinante de relaciones en el mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como categoría moral. Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como «virtud», es la solidaridad. Esta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos»[33].

Cada persona es de alguna forma integrante del todo que es la sociedad y como tal debe ocupar el lugar que le corresponde para contribuir al bien común. Tal ordenamiento se logra cuando cada uno vive bien, es decir, cuando vive virtuosamente[34]. El orden ético es requisito, entonces, para que exista solicitud por el bien común. Ahora, tal solicitud ha de manifestarse también en el ejercicio de la profesión que, al ser vivida como servicio a la sociedad, adquiere su sentido más profundo.

«Puesto que un hombre es parte de la ciudad, es imposible que sea bueno si no está bien ordenado respecto del bien común: un todo no puede estar bien constituido si sus partes no le están ordenadas. Por lo cual es imposible que el bien común de la ciudad sea bien logrado si los ciudadanos no son virtuosos» (ST, I-II, q.92, a.1, ad 3).
«Cada cosa está bien regida cuando se la conduce al fin que le conviene» (*La monarquía,* I, 1, 5).

Lo anterior presupone que alguien asuma la autoridad para ordenar las relaciones interpersonales al fin específico de la sociedad. Esta autoridad no es necesaria porque la sociedad sea mala sino para regular o poner orden entre los intereses individuales y hacer que todos colaboren al bien común. El fin de tal autoridad, entonces, es promover las condiciones necesarias para que cada miembro adquiera su fin último, que es Dios, cosa que supera el orden temporal; por eso no es su finalidad directa e inmediata. Al esfuerzo personal por alcanzarlo debe colaborar la autoridad proporcionando los medios para ello, por lo cual se hace evidente, como

33 Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, n 38.
34 Ver capítulo sobre la virtud y sus efectos.

explica Santo Tomás, que esta labor no debe reducirse solo a atender a lo material ni a la mera salud:

> «[…] si el último fin de un solo hombre o de la multitud consistiera en la vida corporal y la salud del cuerpo, el médico desempeñaría esa tarea. Si el último fin consistiera en la abundancia de riquezas, el administrador se convertiría en rey de la sociedad» (*La monarquía*, II, 3).
> «[…] como el fin de la vida, por la que vivimos ahora rectamente, es la felicidad en el cielo, es propio de la tarea del rey [gobernante] por tal motivo, procurar que la sociedad viva rectamente, de modo adecuado para conseguir la felicidad celestial, como por ejemplo, ordenará lo que lleve a tal felicidad y prohibirá lo que se le oponga, en cuanto sea posible» (*La monarquía,* II, 4).

Para lograr tal ordenamiento es condición imprescindible que el gobernante sea correctamente instruido en la ley divina, que es el «camino a la verdadera felicidad», así como en sus impedimentos. Asumido tal conocimiento y la dignidad de su misión, sigue explicando Tomás de Aquino que, por un lado, se encendería en él:

> «[…] el celo de la justicia, al considerarse colocado para ejercerla en su reino en el lugar de Dios; por otro, adquiriría la benignidad de la mansedumbre y la clemencia al juzgar a cada uno de los que se hallan bajo su gobierno como miembros propios» (*Ibid*, II, 1, 40).

Con tales condiciones y cualidades, ha de abocar su actuación a «cómo vivirá virtuosamente la multitud a él sometida» (*Ibid*, II, 4) y a promover la virtud de la «justicia legal, que se ordena al bien común» (ST, II-II, q.58, a.9, ad 3). Esto conlleva tres momentos: instituir la vida virtuosa en la sociedad, conservarla y promoverla a metas más elevadas. En relación con esto, la posesión de bienes materiales, porque es secundaria e instrumental, se ha de poner al servicio de la vida virtuosa.

> «Luego se precisan tres requisitos para que la sociedad viva correctamente. El primero es que la sociedad viva unida por la paz. El segundo es que la sociedad unida por el vínculo de la paz sea dirigida a obrar bien […]. En tercer lugar, se requiere, por la diligencia del dirigente, que haya suficiente cantidad de lo necesario para vivir rectamente» (*Idem*).

Por lo tanto, hablar del bien común implica considerar como sus dimensiones tres tipos de bienes que se corresponden con las tres finalidades esenciales de la ciudad, a las siguientes:

- Bienes éticos necesarios, en concreto: la virtud, la educación, la cultura y la educación religiosa.
- Bienes sociales, entre los que destacan la paz y la unidad.
- Bienes materiales necesarios para la subsistencia: la vivienda, la alimentación o la salud.

El bien común debe servir de criterio en el ejercicio de toda autoridad, no solo de la social, y a él se deben subordinar los bienes individuales. Por otro lado, quien ejerce la autoridad debe respetar la recta autonomía de quienes tiene a cargo, permitiendo así su desarrollo personal y el desempeño responsable de sus tareas. Sería el caso de un directivo que encomienda una tarea a su equipo, indicando los objetivos a lograr pero dando margen al despliegue de las capacidades de cada uno. De esta forma se trabaja mejor porque se asume lo encomendado como propio.

La sociedad puede ser ordenada al bien común de varias maneras. Para ello es principalmente eficaz la creación de un ambiente virtuoso que 'contagie' y promueva la vida virtuosa entre sus miembros, a la cual han de contribuir, en primer lugar, la educación a todos los niveles, que la autoridad política realiza con mensajes a la sociedad y a través de los medios de comunicación; y, en segundo lugar, las legislaciones y normas, que han de promover la acción justa premiando la obra buena y castigando la mala. Sin embargo, para formar hombres virtuosos es más eficaz la promoción del bien que limitarse a castigar el mal a través de un excesivo hincapié en las medidas legislativas o punitivas. Así lo detalla Tomás de Aquino:

> «Debe cuidar de apartar de la maldad a sus súbditos con leyes y preceptos, penas y premios y conducirlos a obrar virtuosamente, tomando el ejemplo de Dios que legisló para los hombres, premiando a quien las cumple y castigando a quien las infringe» (*Ibid*, II, 4, n. 50).

La renuncia o el descuido de esta especial misión de la autoridad tiene serias consecuencias sobre el bien común, dado que, al dejar de ordenar adecuadamente a los particulares, estos tienden a encerrarse más en sí mismos y en sus propios intereses; dicho gráficamente, se 'encaracolan', olvidándose del bien de los otros. Tal hecho puede degenerar en lo que

el Papa Francisco ha denominado la «globalización de la indiferencia», fruto de la cultura del bienestar:

> «La cultura del bienestar, que nos lleva a pensar en nosotros mismos, nos hace insensibles al grito de los otros, nos hace vivir en pompas de jabón, que son bonitas, pero no son nada, son la ilusión de lo fútil, de lo provisional, que lleva a la indiferencia hacia los otros, o mejor, lleva a la globalización de la indiferencia. En este mundo de la globalización hemos caído en la globalización de la indiferencia. ¡Nos hemos acostumbrado al sufrimiento del otro, no tiene que ver con nosotros, no nos importa, no nos concierne!»[35].

Al sentido de bien común apela también San Alberto Hurtado:

> «El sentido social es aquella cualidad que nos mueve a interesarnos por los demás, a ayudarlos en sus necesidades, a cuidar de los intereses comunes… el hombre con sentido social no espera que se presenten ocasiones extraordinarias para actuar. Todas las situaciones son importantes para él, pues repercuten en sus hermanos» (*Humanismo social*, c. 7).

[35] http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa_sp.html. Homilía en Lampedusa, 8 de julio de 2013.

3. La finalidad

Igual que la flecha tiene un objetivo hacia el que es lanzada y los animales persiguen sobrevivir siguiendo su instinto, así se puede descubrir que todos los seres tienden a un objetivo, es decir, que tienen una finalidad. Tal es la visión teleológica característica de Aristóteles y de Santo Tomás. Desde esta visión, también las acciones del hombre se ordenan a un fin que es querido como un bien.

> «Todo agente obra por un fin, porque obra por algo determinado. Y aquello a lo que el agente determinadamente tiende es necesario que sea algo conveniente para él... y lo que conviene a alguien es su bien. Por eso, todo agente obra por un bien» (CG, II, 3).

El fin por el que se obra es lo que motiva a la persona a actuar de una u otra manera. Ahora bien, si el fin es lo que todo hombre desea, entonces el fin y el bien son uno solo, pues el hombre en su naturaleza no puede desear más que aquello que es bueno y que conoce como tal.

1. El fin como causa

Si el fin es el motivo del obrar humano, es obvio que lo explica, es decir, es una causa de este obrar, entendida 'causa' como lo que explica el ser de otro y sin lo cual no sería. Ahora bien, Aristóteles distinguió cuatro géneros de causas que explican la constitución del ente: material, formal, eficiente y final.

La causa[36] eficiente es el principio del movimiento o del cambio, es lo que ejecuta la acción. La causa final es el para qué, aquello por lo que se hace algo. Estas dos son extrínsecas al ser mismo, mientras que la material y la formal le son intrínsecas, pues le constituyen desde dentro. La causa material es aquello a partir de lo que se hace o define algo y la formal es aquello que actualiza la materia, constituyéndola como lo que es. Por ejemplo, en una estatua podemos reconocer el mármol como causa material, aquello de lo que está hecha; la manera en que esa materia está organizada y que le hace ser tal estatua diferente de otras cosas, y de otras estatuas, es la forma; mientras que la causa eficiente es el escultor y la final es lo que el escultor pretendía manifestar: rendir homenaje a Tomás de Aquino, por ejemplo.

El fin es la primera de las causas porque sin ella la causa eficiente o motor no se determinaría a obrar, aunque sea la última en ser lograda. «La causalidad del fin consiste en que las otras cosas son deseadas a causa de él» (CG, I, 75).

También el hombre tiene un fin al que tiende necesariamente y que motiva todo su actuar, por lo que se le considera su fin último. Precisamente por esto ha de ser único[37]. Este fin es la felicidad, que no puede dejar de querer. Sin embargo, de cara a los medios conducentes a ella, goza de libertad pudiendo elegir entre los más convenientes. Entonces el fin, al dar sentido a todos los actos humanos, es «aquello donde tiende el impulso del agente» (CG, I, 2).

2. El fin último es la felicidad

Ese fin último al que tendemos y que, una vez conseguido, nos hará plenamente felices, debe ser un «bien perfecto que sacia por entero todo apetito» (ST, I-II, q. 5, a. 8). Santo Tomás señala que este fin ha de cumplir las siguientes condiciones. En primer lugar, debe ser el supremo bien del hombre que, por lo tanto, no se subordine como medio a ningún otro fin, pues «la felicidad es lo único que no se desea en función de otra cosa»

[36] La explicación de las causas está tomada del libro de Mauricio Órdenes.

[37] «Es imposible que la voluntad de un hombre desee a la vez objetos diversos como fines últimos. Podemos demostrarlo con tres argumentos. *El primero*: como todo desea su propia perfección, lo que uno desea como fin último, lo aprecia como bien perfecto y perfeccionador de sí mismo. […] Es necesario, por tanto, que el fin último colme de tal modo los deseos del hombre, que no excluya nada deseable. Y esto no puede darse si requiere, para ser perfecto, algo distinto de él. Por tanto, es inadmisible que el apetito desee dos cosas como si ambas fueran un bien perfecto» (Cfr. ST, I-II, q. 1, a. 5, in c).

(CG, I, 101). En segundo lugar, debe excluir todo mal, de cualquier naturaleza que sea, pues «bien perfecto es aquel que carece totalmente de mal» (CG, III, 48). En tercer lugar, debe ser un bien que, una vez poseído, ya no se pueda perder, dado que pensar en la sola posibilidad de perderlo provocaría tristeza, pues «cuanto más deseamos y amamos una cosa, mayor dolor y tristeza nos produce su pérdida» (*Idem*). Y finalmente, debe saciar todas las aspiraciones radicadas en la persona humana, pues solo «el bien perfecto aquieta el apetito» (*Idem*). A esto podríamos añadir, como algo evidente, que tal bien ha de poseerse para aquietar el deseo, pues «mientras le falta a uno alguna cosa que necesita, no es feliz, porque aún no se aquieta su deseo. Porque quienquiera que se basta a sí mismo y nada necesita, es verdaderamente feliz» (CG, I, 100).

En conexión con lo anterior se puede señalar que el fin último debe ser un bien suficiente para que no sea buscado y requerido por otros medios y en otras cosas (Cfr. S. T., I-II, q. 1, a. 5, in c.). También exige cierta disposición personal, pues «nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene rectitud de voluntad» (q. 4, a. 4). Además debe ser un bien no del cuerpo (a. 6), sino del alma, que es lo más excelente que hay en el hombre (a. 7), y, por último, al consistir la felicidad en una operación del alma (q. 3. a. 2), no se encuentra en el placer, pues pertenecería a lo sensible del hombre (q. 1, a. 6) y no a lo racional.

A diferencia de los animales que tienden instintivamente a su propio fin, el hombre, por ser de naturaleza racional, ha de tender a su fin de forma libre, es decir, conociéndolo con la inteligencia y queriéndolo con la voluntad. Y precisamente porque ha de quererlo libremente es posible que elija algo distinto al verdadero fin último, cosa que frustrará su posibilidad de ser feliz.

> «Por ello, es propio de la naturaleza racional tender al fin como moviéndose y conduciéndose a sí misma al fin. En cambio, la naturaleza irracional como conducida e impulsada por otro, o al fin aprehendido, como los animales brutos; o al fin no aprehendido, como en los seres que carecen de conocimiento» (ST, I-II, q. 1, a. 2 in c).

3. Cómo Dios es el fin último de todo el universo

A la hora de identificar en qué consiste el fin último, Santo Tomás concluye que ha de ser Dios, puesto que Él es el fin al que tiende toda la creación. Los atrae como Bien supremo y como suma Verdad.

> «Dios es el Primer Principio inmutable del movimiento y por ello, mueve a los demás permaneciendo él mismo inmutable, como objeto deseado. De esta manera se constituye como el primer principio inmóvil de movimiento y es el primer objeto de deseo, el cual se puede desear de dos maneras: o bien, porque es bueno, o porque aparenta serlo. Lo primero es lo realmente bueno; porque lo aparentemente bueno propiamente no mueve por sí mismo, sino en cuanto tiene cierta apariencia de bien; mas el bien mueve por sí mismo. Luego, el primer objeto de deseo, es decir, Dios, es verdaderamente bueno» (CG, I, 37).

Esta misma tendencia a lo infinito que mueve al hombre la describe a su vez el Cardenal Ratzinger en una de las páginas más bellas de su *Introducción al cristianismo*:

> «La cuestión que el ser humano no solo plantea, sino que él mismo es; la insuficiencia que le es connatural, los límites con los que choca y que suspiran por lo ilimitado (incluso en el sentido de las palabras de Nietzsche de que el placer solo se disfruta un instante, pero anhela la eternidad), toda esta simultaneidad de encerramiento y de suspiro por lo ilimitado y abierto, siempre ha impedido al hombre descansar en sí mismo y le ha hecho ver que no se basta a sí mismo y que crece cuando se supera a sí mismo y se encamina hacia el totalmente otro y hacia el infinitamente más grande. La soledad y el recogimiento nos dicen también lo mismo. [...] Cuando el hombre siente su soledad, se da cuenta de que su existencia es un grito dirigido a un tú, y de que él no está hecho para ser exclusivamente un yo en sí mismo»[38].

A continuación trataremos con más detenimiento qué entiende Santo Tomás por felicidad.

---

[38] *Introducción al cristianismo*, p. 91.

4. La felicidad humana

Hay algo que todos queremos más que ninguna otra cosa y por lo que nos movemos en nuestro actuar[39]: nuestra felicidad. A ello responden la sed de respuestas definitivas y de un bien que nunca defraude ni se agote. Y como nadie puede desear no ser feliz, pues iría contra su naturaleza —en ese sentido, «ser felices es un deber humano, natural y sobrenatural»[40], podemos afirmar que la tendencia a la felicidad es natural en el ser humano. Por eso decimos de ella que es un fin, pero no uno cualquiera, sino el que motiva todo nuestro actuar.

Ahora bien, si nos preguntamos en qué consiste la felicidad encontraremos casi tantas respuestas como personas. Y hay algo de verdad en esta diversidad. Sin embargo, también es cierto que hay ciertos rasgos o elementos propios de la felicidad en los que todos estaríamos de acuerdo. La razón es sencilla: para empezar, todos intuimos que la felicidad es algo bueno, por lo que también el camino para alcanzarla ha de serlo. Además intuimos que esto bueno que nos hace felices lo queremos por sí mismo, no por ni para otra cosa. Esto hace que el bien que nos haga felices sea un bien en sí mismo, no reducible a que sea útil para otra cosa ni al placer que pueda reportarnos y que pasa rápidamente. Para ser feliz, pues, hay que poseer ese bien que, una vez poseído, nos reportará como consecuencia un cierto descanso del apetito o satisfacción personal.

---

[39] «Y parece ser así por ser la felicidad un principio, pues por causa de ella hacemos todo lo demás, y a lo que es principio y causa de los bienes lo consideramos como algo venerable y divino» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1102a, pp. 8-10).

[40] Ratzinger, Joseph, *Mirar a Cristo (Ejercicios de fe, esperanza y amor)*, Tr. Xavier Serra, Edicep, Valencia, 2005, 2ª, p. 101.

A esto alude la distinción tomista del *finis cuius*, como aquel bien que nos hace felices y para conseguir el cual se ponen los medios necesarios; y el *finis quo*, como la actividad personal por la que adquirimos tal bien y gozamos de él. Ambas dimensiones del fin se implican: se busca un bien por sí mismo —dimensión objetiva de la felicidad— y este, una vez poseído, lleva como consecuencia su goce —dimensión subjetiva o personal. Ambas se concretan en el título profesional querido por el estudiante o en la satisfacción que experimenta una vez que lo obtiene después de pasar su examen de grado.

La segunda razón es que hay algo objetivo en la felicidad. Esto se pone de manifiesto en que todos tendemos a ella, sin poder renunciar a esa tendencia. Y como tal tendencia brota de aquello que somos —algo universal para todas y cada una de las personas—, eso mismo revela la existencia de una naturaleza común al género humano. Luego, una vez asumido que todos tenemos en común esa naturaleza o ser, es fácil comprender que debe haber algo, también común, que pueda hacernos felices a todos, más allá de las particularidades individuales. Aunque a Pedro le haga feliz ver una carrera de motos y a Cecilia conversar con sus amigas, en ambos casos se exige la presencia real, no solo imaginada o deseada, del bien querido, sea la carrera o la conversación, y en ambos casos, tal bien es recibido a través de una actividad realizada por la persona, distinta en cada caso: ver o contemplar o escuchar y hablar.

Sin embargo, y a pesar de que hay rasgos comunes y universales para la felicidad, no podemos negar que varían las concepciones personales, debido a que hay muy diversos intereses o «amores». Y es claro que se quiere o persigue lo que se considera apropiado para la propia felicidad, y así, según lo que cada uno ame, identificará lo que le hará feliz (que se lo pregunten al que busca trabajo, al que está enamorado o al que tiene una duda científica). Precisamente, a veces se ansía lo que nos falta. Otras veces, como afirmaba Aristóteles, «según la situación en que está cada uno, así le parece el fin que considera»[41]. Esta 'situación' personal de cada uno tendría su explicación en la influencia que las pasiones del apetito sensible[42] ejercen en el juicio de la razón que puede llegar hasta a impedir su uso. Por este influjo de las pasiones en el individuo es posible que el objeto de la felicidad cambie según sea el estado interior de la persona. Así, no es la misma situación la del enfermo postrado en cama que desea la salud y

41 EN, 1. III, c. 7.

42 Tal como ya vimos que actúa el apetito sensible.

la del mismo enfermo que, días más tarde, se entera de la pérdida mortal de un gran amigo. Lo que le hará feliz será distinto en ambos momentos.

A este respecto dice Santo Tomás de Aquino:

> «Que un hombre cifre su felicidad suprema en tal cosa particular y otro, en otra diferente, no depende del hecho de que sean hombres —ya que en tal cosa los hombres difieren por sus juicios y en sus apetitos—, sino que esto conviene a cada uno en razón de sus disposiciones personales. Digo disposiciones personales, según las pasiones o los hábitos; y, por esta razón, si se alterasen, le parecería mejor otra cosa, como se observa perfectamente en aquellos que por pasión desean una cosa como la más excelente, pero cuando la pasión como, por ejemplo, la cólera o la concupiscencia desaparece, ya no les parece tan bueno como antes. Los hábitos son más permanentes (que las pasiones), y por eso se persevera más firmemente en las cosas que se hacen por hábito, cambian igualmente el apetito y el juicio del hombre sobre el fin último» (*Compendio de Teología,* I, c 174).

Por lo tanto, aparece cierta diversidad en relación a lo que nos puede hacer felices, según consideremos al hombre en cuanto hombre o según sus circunstancias y modo de ser concreto. Y eso mismo nos llevará a distinguir, a su vez, una felicidad imperfecta, producida por bienes relativos y acorde a la limitación humana, y otra perfecta, resultado de la consecución del bien objetivo, común a todo hombre y perfecto en su naturaleza. A la perfecta Santo Tomás la denomina bienaventuranza.

Para entender en qué consiste la felicidad en la ética tomista nos será de gran utilidad considerar, en primer lugar, en qué cosas o actividades no consiste, para abordar a continuación en qué consiste de forma positiva.

1. Qué no es la felicidad

De acuerdo a las condiciones que ha de cumplir el fin último para hacernos felices, veremos cómo ciertas cosas o actividades que, a pesar de que habitualmente se crea que proporcionan la felicidad, sin emabrgo no lo hacen por no cumplir tales condiciones. Sí hay que reconocer que de forma parcial generarían cierta felicidad, pero esta sería limitada e imperfecta.

1.1 La felicidad del hombre no está en los placeres del cuerpo, que difieren del gozo o goce. El primero vendría a ser la delectación corpórea producida

por una satisfacción sensible, en tanto que se posee el bien anhelado, mientras que el gozo sería provocado por un bien de tipo intelectual o espiritual que, al ser poseído, provoca un deleite de tipo espiritual o intelectual.

> «Se ha demostrado que, según el orden natural, la delectación es para la operación, y no lo contrario. Luego, si las operaciones no fueren el fin último, tampoco las delectaciones que las siguen serán el último fin o algo concomitante. Ahora bien, nos consta que las operaciones a que siguen dichas delectaciones no son el último fin, porque están ordenadas a otros fines manifiestos; por ejemplo, la comida a la conservación del individuo, y el coito a la generación de la prole. Luego dichas delectaciones, no pueden ser el último fin ni algo concomitante. Por lo tanto no se ha de poner en ellas la felicidad»[43] (CG, III, 27).
>
> «El placer corporal no puede acompañar al bien perfecto, porque [...] el bien que pertenece al cuerpo y es percibido por los sentidos no puede ser un bien perfecto del hombre. La razón de esto es que, por superar el alma racional los límites de la materia corporal, la parte de ella que permanece desligada de órganos corpóreos tiene cierta infinitud respecto al cuerpo y a sus partes vinculadas al cuerpo. [...] Por consiguiente, es claro que el bien conveniente al cuerpo, que causa una delectación corporal al ser percibido por los sentidos, no es el bien perfecto del hombre, sino un bien mínimo comparado con el del alma» (ST, I-IIa, q. 2, a. 6, in c).

1.2 La felicidad del hombre no consiste en los honores ni en la fama:

> «El fin último del hombre y su felicidad consisten en una perfectísima operación propia [...] Mas el honor del hombre no consiste en una operación propia, sino en la de aquel que se lo tributa. Luego, la felicidad humana no debe ponerse en los honores. [...] Solamente los buenos son dignos de honor. Sin embargo, los malos pueden recibirlo también. Luego es mejor hacerse digno de él que recibirlo. Por lo tanto el honor no es el sumo bien del hombre» (CG, III, 28).
>
> «[...] el objeto que los hombres persiguen al darse a conocer con cierta alabanza y notoriedad es recibir honor de quienes los conocen. Luego,

[43] A diferencia del argumento hedonista que afirma que el bien es tal en virtud de que todos lo desean, la realidad es al revés: algo no es bueno porque todos lo apetezcan o busquen, sino precisamente porque es bueno todos lo apetecen. Así, la prioridad de la bondad ontológica de algo sobre el apetito es lo que hace que sea apetecido por la voluntad.

la reputación se busca por el honor. En consecuencia, si el honor no es el sumo bien, menos lo será la reputación» (CG, III, 29).

1.3 La felicidad del hombre no consiste en las riquezas:

«Si apetecemos las riquezas, es en atención a otra cosa, pues por sí mismas no producen bien alguno, sino solo cuando nos servimos de ellas para la sustentación del cuerpo o para cosas semejantes. Sin embargo, lo que es sumo bien se desea por sí mismo y no en atención a otro. Así, pues, las riquezas no son el sumo bien del hombre» (CG, III, 30).

1.4 La felicidad humana no consiste en el poder:

«[...] por dos razones. La primera, porque el poder tiene razón de principio, mientras que la felicidad la tiene de fin último. La segunda, porque el poder vale indistintamente para el bien y para el mal; en cambio, la felicidad es el bien propio y perfecto del hombre. En consecuencia, puede haber algo de felicidad en el ejercicio del poder, más propiamente que en el poder mismo, si se desempeña virtuosamente» (ST, I-II, q. 2 a. 4, in c).

1.5. La felicidad del hombre no consiste en los bienes sensibles ni en los bienes del cuerpo, como la belleza, la salud o fortaleza física:

«[...] ya que dichos bienes son comunes a hombres y animales. El entendimiento es mejor que el sentido, y por eso, el bien del entendimiento es mejor que el del sentido. Por lo tanto, el sumo bien del hombre no está en la parte sensitiva» (CG, III, 33).
«Pues todas estas cosas son comunes a buenos y malos; además, son inestables y no caen bajo el imperio de la voluntad» (CG, III, 32).

Sin embargo, a pesar de que el sumo bien no consiste en los bienes sensibles, reconoce que, al proporcionar al hombre cierto bienestar exterior, le son útiles en tanto que le predisponen a hacer el bien y a desarrollar la contemplación[44], si nos referimos a la felicidad en esta vida.

[44] «El hombre contemplativo, con todo, tendrá necesidad, a fuer de hombre, de cierto bienestar exterior, como quiera que la naturaleza humana no se basta a sí misma para contemplar, sino que es necesario que el cuerpo esté sano y que se le dé alimento y otros cuidados. Mas no por ello ha de pensarse que, así como no es posible ser del todo dichoso sin los bienes exteriores, así también tenga necesidad de muchos y grandes bienes el que haya de ser feliz, porque ni la independencia ni la actividad humana

1.6 La felicidad del hombre no consiste en las diversiones:

«[…] si consistiera en una diversión lúdica […] el hombre trabajaría y sufriría todo lo laborioso y los males solo para divertirse. La consecuencia sería que casi todo lo demás lo elegiríamos en vista de algo fuera de la felicidad, que es fin último. Ahora bien, parece algo estúpido y demasiado pueril que un hombre se dedique a la investigación especulativa y trabajo duro en la acción, por divertirse. Por el contrario, parece ser bien dicho, según el lema de Anacarsis, que alguien se divierta en su momento para que después más diligentemente trabaje. Porque en el juego hay cierta relajación y descanso del ánimo. Como los hombres no pueden trabajar continuamente, han menester del descanso. Por tanto, vemos que la diversión lúdica o el reposo no es un fin, porque el descanso se busca por la operación, para que después podamos obrar más intensamente. Así, es claro que la felicidad no consiste en lo lúdico.

[…] Como la felicidad es el sumo bien del hombre, es preciso que consista en lo óptimo. Decimos que lo virtuoso que es obrar en lo serio, es mejor que lo jocoso o risible que se realiza en lo lúdico. Por esto se ve, con claridad, que la operación que concierne a la mejor parte del alma y que es propia del hombre, es más virtuosa. Es evidente que la operación que concierne a la mejor parte es mejor y, por ende, hace más feliz. Puede acontecer que cualquier hombre puede disfrutar de los deleites corporales, hasta incluso el hombre bestial, no menos que el mejor varón. Pero nadie atribuye la felicidad al hombre bestial, ni a la parte animal del alma, como no se atribuye a lo animal la vida que es propia del hombre. Luego es claro que, en tales entretenimientos, o sea, en los deleites corporales, entre los cuales se cuentan los deleites lúdicos, no consiste la felicidad» (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, 1475-6).

1.7 La felicidad del hombre no consiste en el ejercicio de las virtudes, ni en general ni de cada una de ellas, aunque sí sean condición en esta vida para la felicidad activa:

«La felicidad humana, si es última, no puede ordenarse a un fin ulterior. Es así que el ejercicio de las virtudes morales se ordena a algo ulterior, como se ve en las principales de estas virtudes; por ejemplo, el ejercicio

---

están en el exceso. Posible es al hombre llevar a término bellas empresas sin dominar la tierra y el mar; con recursos mediocres puede cualquiera obrar según la virtud» (EN, X, 8. 1178b 39-1179a 15).

de la fortaleza en asuntos bélicos se ordena a la victoria y a la paz, pues sería necio luchar por luchar. Igualmente los actos de la justicia se ordenan a conservar la paz entre los hombres, por el hecho que cada hombre posee lo suyo tranquilamente, y lo propio ocurre con las demás virtudes. Luego, la suprema felicidad humana no está en el ejercicio de las virtudes morales» (CG, III, 34).

«Para la felicidad se preexigen algunas cosas a modo de disposiciones, como los actos de las virtudes morales, por los que se apartan los impedimentos de la felicidad, a saber, el desasosiego del alma por las pasiones y por las perturbaciones exteriores. Pues un acto es virtuoso —en lo que consiste esencialmente la felicidad— cuando tal acto es completo, es decir, cuando es un acto de la razón o del entendimiento. Porque la felicidad contemplativa no es otra cosa más que la contemplación perfecta de la verdad suma; en cambio, la felicidad activa es un acto de la prudencia, por el que el hombre se gobierna a sí mismo y a los demás» (*De las virtudes en general,* q. 5, ad 8).

1.8 La felicidad humana absoluta no consiste en algún bien creado:

«La bienaventuranza es el bien perfecto que sacia totalmente el apetito; de otra manera no sería el fin último si pudiera desearse algo más. Pero el objeto del apetito humano o la voluntad es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal. De ahí que nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, el cual no se encuentra en ninguna cosa creada, sino en Dios únicamente, porque toda criatura tiene bondad participada. Por consiguiente, solo Dios puede llenar la voluntad humana. [...] En solo Dios está, pues, la bienaventuranza humana» (ST, I-II, q. 2, a. 8, in c).

De todo lo anterior se desprende que ninguna criatura —ni placeres, ni realidad alguna finita— puede ser el bien supremo. Porque aunque sean bienes y, en tanto que bienes, sean deseados, lo son solo en cierto ámbito y en cierto sentido, pero no siempre, por sí mismos ni de forma absoluta. La razón más profunda es la aducida en el último texto: su bondad es por participación y, por lo tanto, es limitada y no perfecta. La satisfacción que generan tales bienes no puede ser más que imperfecta, aunque de alguna manera puede servir como cierto «trampolín» o disposición a la felicidad o bienaventuranza perfecta.

1.9 Amistad y felicidad. En la medida en que logramos la felicidad en esta vida, aunque no sea de forma absoluta, parece que es fundamental la relación, especialmente de amistad, con las otras personas, a quienes necesitamos no solo para sobrevivir, sino para vivir bien y practicar la virtud, que es, además, requisito y preparación para la felicidad:

> «[…] el hombre feliz, como es virtuoso, necesita amigos a quienes hacer bien» (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, n. 1368).
> «Decir que el hombre dichoso es solitario parece desatinado, pues va contra la elección común de todo hombre. Nadie elegiría vivir siempre aislado en sí mismo, solo, ni aun teniendo todos los bienes, porque el hombre naturalmente es un animal social y nativamente apto para convivir con los demás. Por tanto, como el hombre feliz tiene todo lo que es naturalmente bueno para el hombre, es conveniente que tenga con quienes convivir. Manifiestamente es mejor para el hombre feliz convivir con los amigos y hombres virtuosos que con extraños o con cualesquiera. Luego, así, es claro que el hombre feliz necesita amigos» (*Ibid*, 1370).

2. Naturaleza de la felicidad perfecta

Así pues, si los bienes limitados no son el bien supremo ni pueden, por consiguiente, satisfacer el deseo de felicidad del hombre de forma absoluta, debe buscarse tal bien en otro rango de bienes. Por exclusión y como consecuencia del alma espiritual del hombre y de las condiciones del bien supremo, este deberá ser de tipo espiritual y máximamente perfecto, por lo que su posesión consistirá en la operación más perfecta que el hombre pueda realizar y le proporcionará el goce más grande posible. A este bien sumamente perfecto, querido por sí mismo, que sacia totalmente el deseo de felicidad del hombre y que nunca se puede perder, se le llama también Dios.

Consecuencia de lo anterior es que la bienaventuranza o posesión del bien supremo, a lo que estamos inclinados de forma natural, solo puede darse de forma imperfecta en esta vida que transcurre dentro de las limitaciones inherentes a nuestra condición humana. Toda actividad y todo bien, en tanto que participan del Bien supremo, serán un cierto adelanto de la felicidad perfecta y absoluta. Por eso las acciones —buenas— nos prepararán o predispondrán a recibir tal perfección. Y aquí se pone de manifiesto la relevancia de la visión finalista de Santo Tomás a la hora de considerar la vida ética como preparación o predisposición a

la consecución o posesión del Bien Supremo, de forma imperfecta en esta vida pero plena en la otra.

2.1 La felicidad humana es algo del alma, pues es el hombre el que es feliz:

> «[…] se llama fin a dos cosas: a la cosa misma que deseamos alcanzar, y a su uso, consecución o posesión. Por tanto, si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la cosa misma que deseamos como fin último, entonces es imposible que el fin último del hombre sea su misma alma o algo de ella; porque el alma, considerada en sí misma, es como existente en potencia, pues de ser sabia en potencia pasa a ser sabia en acto, y de ser virtuosa en potencia a serlo en acto. Pero es imposible que lo que en sí mismo es existente en potencia tenga razón de último fin, porque la potencia existe por el acto, como por su complemento. Por eso es imposible que el alma sea el último fin de sí misma.
> […] Pero, si hablamos del fin último del hombre en el sentido de la consecución, posesión o uso de la cosa misma que se apetece como fin, entonces algo del hombre, por parte del alma, pertenece al último fin, porque el hombre consigue la bienaventuranza mediante el alma. Por tanto, la cosa misma que se desea como fin es aquello en lo que consiste la bienaventuranza y lo que hace al hombre bienaventurado. Pero se llama bienaventuranza a la consecución de esta cosa. Luego hay que decir que la bienaventuranza es algo del alma; pero aquello en lo que consiste la bienaventuranza es algo exterior al alma» (ST, I-II, q. 2, a. 7).

2.2 La felicidad última del hombre está en la vida futura, no en esta, sometida a la limitación de las potencias, la necesidad de tiempo para perfeccionarse, las inquietudes propias de la vida, la certidumbre de la muerte:

> «El último fin del hombre pone término a su apetito natural, de tal manera que, conseguido, ya no se busca nada, pues si se mueve hacia algo, todavía no tiene el fin en que descansar. Tal cosa no puede darse en esta vida, pues cuanto más entiende uno, tanto más aumenta su deseo de entender, lo cual es cosa natural al hombre […] Luego no es posible que la felicidad última del hombre esté en esta vida.
> Si la felicidad consiste en una operación perfecta según una perfecta virtud intelectual o moral, es imposible que el hombre llegue a ella si no es después de largo tiempo. Y esto se ve principalmente en el orden especulativo, en el cual se pone la felicidad última del hombre, pues apenas

> en su edad última puede el hombre llegar a lo perfecto en la especulación de las ciencias; y entonces para la mayoría, poco queda de vida. No es, pues, posible que en esta vida esté la felicidad última del hombre.
>
> Todos confiesan que la felicidad es un bien perfecto; de no ser así, no aquietaría el apetito. Bien perfecto es aquel que carece totalmente de mezcla de mal, como perfectamente blanco es lo que carece en absoluto de negro. Pero no es posible que el hombre en su estado actual esté inmune de todo mal, no solo corporal, como el hambre, la sed, el calor y el frío, sino también de los males del alma. Pues nadie hay que alguna vez no se inquiete por las pasiones desordenadas y que en ocasiones no abandone el medio en que consiste la virtud, por defecto o por exceso; incluso quien no se engañe en algunas cosas, o ignore lo que desea saber, o se forme una débil opinión de aquello de que quisiera estar cierto. Luego, nadie es feliz en esta vida.
>
> El hombre rehúye naturalmente la muerte y se entristece por ella, no solo en el momento de sentirla, sino incluso cuando piensa en ella. Pero en esta vida no puede conseguir el no morir. Luego no es posible que el hombre sea feliz en esta vida. […]
>
> Es imposible que un deseo natural sea inútil, pues la naturaleza nada hace en balde[45]. Si nunca se pudiera conseguir, sería un deseo inútil. Luego es posible llenar el deseo natural del hombre. Pero no en esta vida, como se ve. Luego después de ella. Por lo tanto, la felicidad última del hombre está después de esta vida» (CG, III, 48).

La lógica que hemos seguido hasta aquí nos lleva, indefectiblemente, a una evidencia y a una pregunta. La evidencia es el innegable deseo de ser felices que todos tenemos, pero no de cualquier manera, sino completamente, a la medida del deseo. Siendo esto así, y en coherencia con lo anterior, se abre la pregunta por la verdadera felicidad, la que exige un bien perfectísimo, de naturaleza espiritual, adecuado al alma, capaz de llenar completamente su espiritualidad y que sea además infinito, para así saciar nuestra alma inmortal. Seriamente, por lo tanto, debemos abrirnos a la existencia de tal Bien que no puede ser más que Dios.

2.3 La suprema felicidad humana consiste en la contemplación gozosa de Dios, por la que el entendimiento, al contemplarla, posee la verdad, y la voluntad se goza en la posesión espiritual del bien supremo. A esta

[45] La expresión es de Aristóteles: *De Caelo*, I, II, 11.

operación se orientan todas las potencias y disposiciones de la persona que claramente son, por eso, un fin intermedio.

> «[…] solo el bien universal puede calmar la voluntad del hombre. [...] Luego la bienaventuranza del hombre consiste en Dios solo» (ST, I-II, q. 2, a. 8, in c).
> «La bienaventuranza última y perfecta solo puede estar en la visión de la esencia divina. Para comprenderlo claramente, hay que considerar dos cosas. La primera, que el hombre no es perfectamente bienaventurado mientras le quede algo que desear y buscar. La segunda, que la perfección de cualquier potencia se aprecia según la razón de su objeto. Pero el objeto del entendimiento es *lo que es*, es decir, la esencia de la cosa […] Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza del hombre» (ST, I-II, q. 3, a. 8, in c).

Puede sonar extraño afirmar que la felicidad perfecta solo se logra en Dios, como Bien Supremo. Esta extrañeza puede deberse a varias causas, como la incoherencia moral, pues vivir sin que Dios y el orden ético afecten a la propia vida predispone a considerarlo lejano o desconectado; una vida demasiado abocada a lo sensible y externo, pues dificulta el poner atención interior a la vida del espíritu y, por tanto, a sus objetos específicos; una excesiva autosuficiencia, personal y social, que presenta como innecesario el recurso a un Ser supremo; un ensimismamiento egoísta que cierra a todo tipo de trascendencia hacia los otros y hacia Dios; y otras razones. Por otro lado, la lejanía con el Bien Supremo trae como consecuencia la creciente dificultad de abrirse al amor verdadero como donación.

3. Felicidad y tipos de vida

Es interesante aludir en último término a la relación que establece Santo Tomás entre tres concepciones diversas de la felicidad, tanto en esta vida como la bienaventuranza perfecta, con sus correspondientes tipos de vida. Cada uno de estos tipos de vida —voluptuosa, activa y contemplativa— guarda una relación diversa con la felicidad, siendo de especial relevancia la activa:

«[…] algunos señalaron una triple bienaventuranza, pues unos cifraron la bienaventuranza en la vida voluptuosa; otros, en la vida activa; y otros, finalmente, en la vida contemplativa. Pero estas tres bienaventuranzas guardan diversa relación con la bienaventuranza futura, cuya esperanza nos hace aquí dichosos. Pues la felicidad voluptuosa, por ser falsa y contraria a la razón, es impedimento de la bienaventuranza futura. En cambio, la felicidad de la vida activa dispone para la bienaventuranza futura. Y la felicidad contemplativa, si es perfecta, constituye esencialmente la misma bienaventuranza futura; y, si es imperfecta, es cierta incoación de la misma.

[…] la vida voluptuosa consiste en dos cosas. Primera, en la abundancia de bienes exteriores, bien sean riquezas, bien sean honores. De ellos se retrae el hombre por la virtud, usando moderadamente de ellos, y de modo más excelente por el don, que le inclina a despreciarlos totalmente. […] La segunda cosa en que consiste la vida voluptuosa es seguir las propias pasiones, tanto del apetito irascible como del apetito concupiscible. Del seguimiento de las pasiones del apetito irascible retrae al hombre la virtud, para que no se exceda en ellas, según la regla de la razón; y de modo aún más excelente lo hace el don, hasta el punto de lograr plena tranquilidad en conformidad con la voluntad divina. […] Y del seguimiento de las pasiones del apetito concupiscible retrae la virtud, haciendo usar moderadamente de ellas, y el don, renunciando a ellas totalmente si fuere necesario. […]

La vida activa consiste principalmente en dar cosas a los demás, sea como debidas o como beneficio espontáneo. A lo primero nos dispone la virtud para que no rehusemos dar al prójimo lo que le debemos, lo cual pertenece a la justicia. Mas el don nos mueve a eso mismo con un afecto más abundante, de modo que cumplamos las obras de justicia con ferviente deseo, al modo como el hambriento y el sediento apetecen con ferviente deseo la comida y la bebida. [...] En cuanto a las donaciones espontáneas, la virtud nos perfecciona para que demos cosas a aquellos a quienes nos dicta la razón que debemos darlas, como a los amigos y otras personas allegadas, lo cual pertenece a la virtud de la liberalidad; pero el don, por la reverencia a Dios, no se fija más que en la necesidad de aquellos a quienes hace beneficios gratuitos. […]

Las cosas pertenecientes a la vida contemplativa, o son la misma bienaventuranza final o algún comienzo de ella. Por eso no se ponen en las bienaventuranzas como méritos, sino como premios. Pero se ponen como méritos los efectos de la vida activa con los cuales se dispone el hombre

para la vida contemplativa. Ahora bien, entre los efectos de la vida activa, en cuanto a las virtudes y dones que perfeccionan al hombre en sí mismo, está la pureza de corazón, de modo que la mente del hombre no se manche con las pasiones» (ST, I-II, q. 69, a. 3, in c).

En un escrito actual, un pensador de la talla de Joseph Ratzinger, después Papa Emérito Benedicto XVI—, ha expresado la reflexión de este fin del hombre, supremo e infinito, en clave relacional y amorosa con Aquel ser personal de quien recibimos el ser y que pide en libertad una respuesta de amor contemplativo. El hombre, por ser el único querido por sí mismo, solo puede descansar en Dios:

«Sin esa relación, en ausencia de relación, se destruiría a sí mismo. Y precisamente esta estructura fundamental es un reflejo de Dios. Porque Dios en su naturaleza también es relación, según nos enseña la fe en la Trinidad. Así, pues, la relación de las personas es, en primer lugar, interpersonal —a nivel humano—, pero también ha sido configurado como una relación hacia lo infinito, hacia la verdad, hacia el amor. [...] solo vivo correctamente mi naturaleza en cuanto ser relacional, que constituye la idea íntima de mi ser. En consecuencia, es una vida que tiende hacia la voluntad de Dios concretamente en la adecuación con la verdad y con el amor. [...] significa aceptar el vuelo de la flecha de mi existencia. Aceptar que mi finalidad no es algo finito y que por tanto, puede comprometerme, sino que yo descollo por encima de todos los demás fines. Concretamente en la unión íntima con el que me ha querido como compañero de relación y precisamente por eso me ha concedido la libertad»[46].

Este último texto de Santo Tomás resume con detalle todo lo que hemos visto en este capítulo. Lo escribió para responder a la pregunta sobre lo que aporta felicidad al gobernante.

«Llamamos felicidad a la consecución de todas las cosas deseadas. Pero el movimiento que supone el deseo no es infinito; pues el deseo natural se convertiría en vano al no poder atravesar el infinito. Y, como el deseo de la naturaleza intelectual tiene por objeto el bien universal, solamente puede hacer verdaderamente feliz al hombre este bien, alcanzado el cual no queda ningún bien que pueda desearse con más vehemencia; por ello

[46] Ratzinger, Joseph, *Dios y el mundo (Creer y vivir en nuestra época). Una conversación con Peter Seewald*, Tr. R. P. Blanco, De Bolsillo, Barcelona, 2005, pp. 105-106.

la felicidad es llamada bien perfecto, como si integrara en sí misma todo lo deseable. Evidentemente ese bien no es un bien terreno; pues quienes poseen riquezas, desean todavía más, quienes disfrutan de los placeres aún quieren disfrutar en mayor medida, y lo mismo sucede en las restantes cosas. Y si no buscan más bienes o placeres, sí desean, por el contrario, conservarlos o sustituirlos por otros. Nada duradero se encuentra en las cosas terrenas, luego nada terreno puede saciar los deseos. [...]
Por otra parte la perfección final y el completo bien de cualquier cosa dependen de algo superior, porque hasta las mismas cosas corporales se vuelven mejores por su fusión con otras mejores, peores al mezclarse con otras peores; como cuando se mezcla oro con plata mejora esta, mientras que si se mezcla con plomo resulta de peor calidad. Consta que todo lo terreno es inferior a la mente humana. La felicidad, pues, constituye la perfección final y el bien completo del hombre, al que todos desean llegar y no hay nada terreno que pueda hacer feliz al hombre [...]
Además, la mente humana conoce el bien universal a través del entendimiento y lo desea por medio de la voluntad; el bien universal únicamente se encuentra en Dios. Luego nada hay que pueda hacer feliz al hombre, saciando su ansiedad, más que Dios» (*La monarquía*, I, 8, 26-28).

5. Acto humano y su carácter ético

Dado que el hombre es un ser espiritual, realiza acciones por sí mismo, de las que puede y debe ser responsable. Un ejemplo es que, si Juan me grita de mala manera, evidentemente le puedo pedir explicaciones de su conducta. ¿Y por qué se las puedo pedir? Porque él es el autor de sus actos y puede dar respuesta de ellos.

La razón de esto es que el hombre no está determinado en sus acciones por el instinto o la biología, sino que es él quien decide cómo operar, precisamente porque puede ser dueño de sus actos, es decir, es un ser libre y consciente. Los actos así realizados, en los que entran en juego la razón y la voluntad personales, son llamados por Santo Tomás actos humanos. Estos se diferencian de otro tipo de acciones que se producen en el hombre pero que no brotan de su decisión, sino más bien del instinto, por lo que constituyen actos reflejos, como el parpadear, la circulación de la sangre o mover la mano para apartar una mosca que se interpone en la visión. A estos actos les llama actos del hombre y de ellos no somos propiamente responsables porque no nacen de la libre voluntad. Así, es claro que solo somos responsables de aquellos actos que brotan de las decisiones que hemos elegido realizar y no de lo que realizamos sin elegir. Al respecto, Santo Tomás dice que:

> «El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, solo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como facultad de la voluntad y de la razón. Llamamos, por tanto, acciones

propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse del hombre, pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre» (ST, I-II, q. 1, a. 1, in c).

Por la razón conocemos el fin y por la voluntad nos determinamos hacia él. Estas acciones, consciente y libremente elegidas, son las únicas que se pueden calificar de buenas o malas y, por lo mismo, son de tipo ético. Solo el ser libre y racional protagoniza una existencia de tipo ética y es susceptible de hacerse bueno o malo a través de sus acciones. Para que una acción sea plenamente libre o voluntaria debe cumplir dos condiciones: primero, que haya conocimiento del fin o bien querido, así como de la condición ética o moralidad de tal fin, y, segundo, que haya voluntariedad, es decir, que la acción nazca de una decisión libre.

Así describe Santo Tomás la naturaleza del acto voluntario:

> «[...] hay que tener en cuenta que el principio de algunos actos o movimientos está en el agente, o en lo que es movido; mientras que el principio de otros movimientos o actos está fuera. Porque, cuando una piedra se mueve hacia arriba, el principio de esta moción es exterior a la piedra, pero cuando se mueve hacia abajo, el principio de esta moción está en la piedra misma. [...] Pero para que algo llegue a hacerse por un fin, se requiere algún conocimiento del fin. Así, pues, lo que obra de este modo o es movido por un principio intrínseco que tiene algún conocimiento del fin, tiene en sí mismo el principio de la acción o del movimiento, no solo para obrar, sino también para obrar por un fin. [...] Pero se dice que se mueven a sí mismas las cosas que tienen conocimiento del fin, porque está en ellas el principio no solo para obrar, sino para obrar por un fin. En consecuencia, cuando tanto el obrar como el obrar por un fin se deben a un principio intrínseco, estos movimientos y actos se llaman voluntarios; pues el término voluntario implica esto, que el movimiento y el acto se deben a la propia inclinación» (ST, I-II, q. 6, a. 1, in c; Ver. q. 23, a. 1).

De lo dicho, concluimos que en todo acto humano se presentan las siguientes características:

- Procede de un principio intrínseco, es decir, tiene su origen en las facultades espirituales de la persona: entendimiento y voluntad.

- Debe existir conocimiento formal del fin (aquello en función de lo cual el sujeto realiza la acción) así como de su valoración ética.
- El fin por el que se realiza tal acción es querido como un bien, de tal manera que la decisión nace de la voluntariedad de la persona.

Insistamos entonces en que el acto humano, para ser libre, ha de ser realizado con conocimiento y voluntariedad como requisitos mínimos. Ahora bien, en la medida en que algunas de estas características sufre alguna influencia, el mismo acto se modifica y, como consecuencia de ello, la responsabilidad de la persona también lo hace. Y así, a mayor conocimiento, más conciencia de los actos y mayor responsabilidad frente a ellos y sus consecuencias, mientras que, a menor conocimiento, también la elección será más deficiente y, por tanto, disminuirá la responsabilidad. Del mismo modo, a más voluntariedad aumentarán la libertad y la responsabilidad, mientras que disminuirá cuando la voluntad se vea dificultada o impedida por alguna causa.

1. Elementos que influyen en la responsabilidad del acto humano

Ya se ha dicho que la acción es plenamente voluntaria cuando se realiza con conocimiento y voluntariedad y, por ello, cuando alguna de estas dos características se ve influida por algunos factores, la responsabilidad de la persona también se ve afectada, pudiendo aumentar, disminuir o quedar suprimida.

a) Influencia en el conocimiento

En primer lugar, se pueden identificar las influencias en cuanto al conocimiento. La más evidente es la ignorancia, que se define como la falta o disminución del conocimiento necesario para realizar una acción. Se pueden ignorar los principios éticos, por ejemplo, que es malo ver películas pornográficas; o se pueden ignorar algunas circunstancias que afectan a tal acto, como, siguiendo el mismo ejemplo, que 'esta película' que voy a ver al cine es pornográfica.

Ahora bien, el hecho de ignorar algo, ¿es excusable?, es decir, ¿se es responsable de esa ignorancia que afecta la realización del acto? Esto nos lleva a pensar que hay que atender a las causas de tal ignorancia para definir su grado de libertad y de responsabilidad. No obstante, para determinar

el de responsabilidad es necesario distinguir dos tipos de ignorancia: una invencible o insuperable y otra vencible o superable.

Efectivamente, hay casos en que la ignorancia procede de una incapacidad real que, por deficiencias personales o culturales, no puede ser superada, en cuyo caso disminuye la libertad y exime de responsabilidad. Se trata de una ignorancia invencible[47].

> «La ignorancia se relaciona con la voluntad antecedentemente cuando, sin ser voluntaria, es causa de querer lo que de otro modo una persona no querría. Así, cuando un hombre ignora alguna circunstancia de un acto que no estaba obligado a conocer, y por eso hace algo que no haría de saberlo; por ejemplo, cuando uno, prestada la debida atención, sin saber que alguien pasa por el camino, lanza una flecha con la que mata a un transeúnte» (ST, I-II, q. 6, a. 8, in c).

Sería, por ejemplo, el caso de una persona que invita a un diabético que desconoce su falta de salud a tomar un helado y, como consecuencia, este termina en un coma diabético.

Hay otros casos en que el desconocimiento procede de motivos que no eximen de la responsabilidad personal, pues hay que poner todos los medios para conocer lo necesario antes de tomar una elección. Este segundo caso es la llamada ignorancia vencible de la que sí somos responsables, pues, aunque puede ser superada con el esfuerzo que corresponde, permanece a causa de nuestra negligencia. Como es voluntaria, esta ignorancia sí implica responsabilidad.

> «Se llama voluntaria la ignorancia de lo que uno puede y debe saber [...]. Por consiguiente, tenemos una ignorancia así cuando uno no tiene en cuenta lo que puede y debe tener en cuenta. Esta ignorancia se llama de mala elección y puede provenir de la pasión o del hábito. También tenemos esta ignorancia, cuando uno no procura tener el conocimiento que debe tener; y así, la ignorancia de los principios universales del derecho, que todos deben saber, se considera voluntaria, porque se produce por negligencia» (ST, I-II, q. 6, a. 8, in c).

[47] Esta distinción no agota la riqueza de la tipología tomista, que, además de examinar la culpabilidad o no de la ignorancia, recoge además si esta es anterior, simultánea o posterior al acto voluntario (con lo que distingue ignorancia antecedente, concomitante o consecuente). Habitualmente se ha identificado la antecedente con la ignorancia invencible, y la consecuente con la vencible.

Por ejemplo, una enfermera que aplica medicamentos sin conocer sus efectos colaterales o el caso del que busca ignorar los efectos de la píldora del día después para que su conciencia no le recrimine. Es una ignorancia claramente culpable porque es buscada y querida.

El grado de responsabilidad que tenga el sujeto va a depender de la gravedad de la materia de la que se trate, de la obligación de la persona de poseer el conocimiento respectivo y del interés y diligencia que se ponga en la propia formación. Desde el ejemplo anterior, una enfermera tiene la obligación grave de conocer los efectos colaterales de los medicamentos que indica, sobre todo si está en juego la vida de otras personas. En efecto, existen profesionales y personas que manifiestan desinterés frente a los temas éticos. Una posible explicación es que no siempre están dispuestos de superar las deficiencias en su formación.

La segunda influencia que puede afectar al conocimiento tiene que ver con la acción de las pasiones[48]. Estas pueden oscurecer o, en casos muy extremos, hasta cegar el conocimiento que se tiene de la realidad. El ímpetu sensible de algunas pasiones hace que crezca de tal manera el interés hacia el objeto que las provoca, que la razón queda predispuesta para aceptar como 'creíble' o 'verdadero' lo que le agrada. Es lo que les sucede a personas tan profundamente enamoradas que no son capaces de ver los defectos del ser amado, o de una madre que no quiere aceptar una mala acción realizada por su hijo 'idolatrado'.

Esta influencia no solo procede de las pasiones sensibles, sino también de las llamadas pasiones del alma que afectan al orden espiritual. A modo de ejemplo podemos aludir a la soberbia, cuyo efecto en la inteligencia es claramente distorsionador pues, por el deseo desordenado de la propia excelencia, hace que nos creamos más de lo que somos, «porque lo que uno desea ardientemente lo cree con facilidad» (ST, I-IIa, q. 162, a. 3, ad 2). Valga este caso para considerar que también las pasiones de orden intelectual afectan al conocimiento pudiendo provocar un juicio erróneo, mayor o menor según su intensidad. De una u otra forma, lo que se ve afectado con las pasiones, bien de orden sensible o intelectual, es el conocimiento de la verdad.

[48] Según la clasificación clásica de las pasiones, seguida por Santo Tomás, estas son: amor, odio, deseo, aversión, alegría, tristeza —del apetito sensible concupiscible—, esperanza, desesperanza, audacia, miedo e ira —del irascible. El dinamismo del apetito sensible se explica con más detalle en el apartado 7 del capítulo dedicado a las virtudes.

> «En tercer lugar, existe otro conocimiento de la verdad, que es el afectivo. La soberbia lo impide directamente, ya que los soberbios, al deleitarse en su propia excelencia, sienten fastidio por la excelencia de la verdad. Así, dice San Gregorio en XXXIII Moral: Los soberbios perciben ciertos misterios mediante el entendimiento y no pueden experimentar su dulzura; y, si saben cómo son, ignoran qué sabor tienen. Por eso se dice en Prov 11, 2: Donde hay humildad, allí hay sabiduría» (ST, II-II, q. 162, a. 3, ad 1).

La influencia de los afectos en el conocimiento no solo lo disminuye, como en el caso de la soberbia, sino que puede intensificarlo. En este sentido, hay que reconocer que la afectividad puede cumplir un papel positivo. Por ejemplo, al sentir miedo frente a un peligro, se comprende con mayor rapidez lo que implica y nos mueve a ponernos en acción. Es lo que sucede cuando, debido al miedo que siento al ver un auto venir a gran velocidad hacia mí, capto con mayor claridad el peligro en que me encuentro.

En términos generales, Santo Tomás enjuicia el efecto de la pasión sobre la inteligencia como algo que en muy contadas ocasiones nos priva de toda la libertad. Así es, pues en condiciones normales podemos y debemos ser dueños de nuestros actos y, por tanto, dominar el ímpetu de las pasiones. Así reconoceremos la manera en que nos influyen para obtener un conocimiento objetivo y verdadero de la realidad.

b) Influencia en la voluntariedad

Otro tipo de influencia es la que ejercen las pasiones en nuestras decisiones. Las pasiones, como movimientos del apetito sensitivo, no son, en sí mismas, ni buenas ni malas. Sin embargo, sí deben estar gobernadas por la razón y la voluntad para que cooperen en la realización del bien. Por la experiencia, todo hombre se da cuenta de que los apetitos nos pueden inclinar a un bien sensible que no sea coherente con el bien completo del hombre. Así le sucede al diabético que, a pesar de tener altos niveles de azúcar en la sangre, apetece un helado o un pastel. Es por esto que cuando las pasiones nos inclinan al mal deben rechazarse con fuerza, de lo contrario se puede terminar cediendo a ellas. Cabe preguntarse si cuando las pasiones nos inclinan al mal perdemos del todo la libertad y por tanto la responsabilidad moral de nuestras acciones. Tomás de Aquino explica que la inclinación de las pasiones no anula nuestra libertad porque, con el dominio de la voluntad, siempre existe la posibilidad de resistirlas y ordenarlas.

> «Si la concupiscencia quitara totalmente el conocimiento, como ocurre en quienes por la concupiscencia llegan a perder la razón, se seguiría que la concupiscencia quitaba lo voluntario. Con todo, tampoco habría allí propiamente involuntario, porque en quienes no tienen uso de razón no hay voluntario ni involuntario. Pero en los otros casos, cuando se hace algo por concupiscencia, no desaparece la capacidad de conocer, sino solo la consideración actual sobre un agible particular. Y, sin embargo, esto mismo es voluntario, porque se entiende por voluntario lo que está en el poder de la voluntad, como no actuar, no querer y, de un modo semejante, no pensar; pues la voluntad puede resistir la pasión» (ST, I-II, q. 6, a. 7, ad 3).

El diabético conoce el daño que un helado le puede producir, sin embargo puede decidir, movido por la pasión, ignorar la obligación de cuidar su salud para satisfacer su apetencia. Por eso sería un acto voluntario no atender al daño del exceso de azúcar en su sangre.

¿Qué sucede cuando una persona actúa por la pasión del miedo, que es una pasión que, por su intensidad, puede influir fuertemente? ¿Es voluntaria la acción realizada por miedo? Tomás de Aquino explica que este tipo de acción es voluntaria pero, dadas las circunstancias, se reconoce como acción mixta, ya que también tiene algo de involuntario. Esta mezcla se debe a que son acciones que se realizan porque existe algún motivo que fuerza al sujeto a actuar en una dirección si bien en circunstancias normales no actuaría así; por ejemplo, la mujer que por miedo a la reacción de sus padres decide practicarse un aborto. Esta acción, dirá Tomás de Aquino, es en definitiva voluntaria, pues la persona elige realizar la acción para evitar un mal que teme. De este modo, nuestro santo explica que el miedo es más bien causa de lo voluntario que de lo involuntario:

> «Como advierten el Filósofo en el III *Ethic.* y Gregorio Niseno, las cosas que se hacen por miedo tienen mezcla de voluntario e involuntario. Pues lo que se hace por miedo, considerado en sí mismo, no es voluntario, pero se hace voluntario casualmente, es decir, por evitar el mal que se teme.
>
> Pero si uno piensa correctamente, estas acciones son más voluntarias que involuntarias, pues son voluntarias en sí mismas e involuntarias relativamente. Se dice que una cosa es en sí misma, cuando está en acto, mientras que es relativamente y no en sí misma, cuando está solo en la aprehensión. Ahora bien, lo que se hace por miedo está en acto en la medida que se lleva a cabo; pues, como los actos están en las cosas sin-

gulares, lo singular en cuanto tal está aquí y ahora. Lo que se hace está en acto en la medida que está aquí y ahora y bajo las otras condiciones individuales. Pero lo que se hace por miedo es voluntario en cuanto está aquí y ahora, es decir, en cuanto en este caso evita un mal mayor que se estaba temiendo. Por ejemplo: el arrojar las mercancías al mar llega a ser voluntario cuando hay tempestad, por temor del peligro. Por eso, es claro que en sí mismo es voluntario. En consecuencia, le corresponde la razón de voluntario, pues su principio es interno. Pero si se piensa en lo que se hace por miedo, prescindiendo de la circunstancia concreta, en cuanto que contraría a la voluntad, eso solo existe en la mente. Y, por eso, es involuntario relativamente: en cuanto se lo considera fuera de las circunstancias concretas» (ST, I-II, q. 6, a. 6, in c).

Tomás de Aquino asume la doctrina de Aristóteles en relación a la voluntariedad en los actos realizados bajo el efecto del miedo y deja en claro que tales actos son más voluntarios que involuntarios, por lo que la persona tendría responsabilidad moral. Además destaca Aristóteles que quien realiza el acto bueno, a pesar de la presión ejercida por el miedo, tiene mayor mérito:

«Algunas veces incluso se alaban esos actos cuando se soporta la deshonra o el dolor en trueque de grandes y bellas cosas. En caso contrario se les censura, porque arrostrar el oprobio por nada bello o por algo mezquino es propio de un miserable. En otras ocasiones no habrá loa, pero sí indulgencia cuando alguno hace lo que no debe por amenaza de males que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie soportaría. Casos puede haber, sin embargo, en que no debe cederse a la violencia, sino más bien morir padeciendo las cosas más horribles» (EN, III, 1, 1110a 3-28).

Otro elemento que puede influir en el acto libre es la violencia. En este caso se obliga a alguien a seguir un orden distinto al de la inclinación natural de la voluntad, impidiendo que realice el acto exterior. De este modo, por ejemplo, una persona secuestrada queda privada del ejercicio exterior de su libertad; sin embargo este impedimento no llega a influir en el acto propio de la voluntad, es decir, en el querer de la persona, la que interiormente aún goza de libertad[49]. Por lo tanto, quien padece violencia de este tipo solo es determinado exteriormente, quedando intacta su

[49] Cfr. Widow, José Luis, *Introducción a la ética*, Globo, Santiago de Chile, 2009, pp. 145-146.

decisión interior. De esta forma, no se es responsable de lo que se realiza bajo una coacción irrefrenable.

> «[…] en cuanto a los actos mandados por la voluntad, esta puede sufrir violencia en la medida que la violencia puede retener los miembros exteriores para que no cumplan el mandato de la voluntad. Pero en cuanto al propio acto mismo de la voluntad, no puede inferírsele violencia. Y la razón de esto es que el acto de la voluntad no es otra cosa que una inclinación que procede del principio interior que conoce, del mismo modo que el apetito natural es una inclinación procedente de un principio interior sin conocimiento. Ahora bien, lo que es coaccionado o violento procede de un principio exterior. Por eso, es contrario a la razón del acto mismo de la voluntad que sea coaccionado o violento, como también es contrario a la razón de apetito o movimiento natural. Pues una piedra puede ser llevada hacia arriba mediante violencia, pero este movimiento no puede surgir de su apetito natural, porque es violento. Del mismo modo un hombre puede ser también arrastrado mediante violencia, pero es contrario a la razón de violencia que esto surja de su voluntad» (ST, I-II, q. 6, a. 4, in c).

Algo distinto habría que decir de la llamada violencia moral[50] (en que se coacciona a alguien mediante promesas, alabanza, acoso o chantaje), pues tampoco llega a forzar a la persona, quien, al no perder su voluntariedad, es responsable de sus obras.

Por último, se puede aludir a la influencia de los hábitos[51], esas disposiciones permanentes a actuar de una determinada forma. Ciertamente, también influyen en la bondad o maldad de los actos, pero, en su caso, no se pierde la voluntariedad dado que se adquieren libremente con la repetición de actos. Quien actúa siguiendo sus hábitos, actúa, pues, libremente, por lo que su acción le es atribuible. Sí conviene distinguir entre los hábitos perfectivos o virtudes y los malos o vicios. Al perfeccionar la potencia, la virtud lleva a realizar de forma fácil y deleitable la obra buena, haciéndonos más libres. Mientras que el vicio inclina a lo contrario, a obrar mal de forma fácil y deleitable. En este último caso, el vicioso, a pesar de la costumbre adquirida, actúa voluntaria y por tanto libremente. Por eso es responsable de sus actos viciosos.

---

50 Cfr. Sada, Ricardo, *Ética general y aplicada, op. cit*, p. 68.

51 El papel de los hábitos, especialmente de los hábitos perfectivos o virtudes, será abordado en detalle en el capítulo 8.

2. Elementos del carácter ético de las acciones humanas

A la hora de considerar la bondad o malicia de una acción, Tomás de Aquino lo hace a partir de la bondad o malicia de las cosas, enraizada en su mismo ser:

> «Hay que hablar del bien y del mal en las acciones igual que del bien y del mal en las cosas, porque todas las cosas producen acciones semejantes a ellas. [...] tiene de bondad cuanto tiene de ser y en la medida que le falta plenitud de ser, le falta bondad, que se llama mal. [...] Por consiguiente, hay que decir que toda acción tiene tanto de bondad cuanto tiene de ser, pero, en la medida que le falta algo de la plenitud de ser que se debe a una acción humana, en esa medida le falta bondad, y así se dice que es mala; por ejemplo, si le falta una cantidad determinada según la razón o el lugar debido o algo similar» (ST, I-II, q. 18, a. 1, in c).

Tal distinción permite calificar de bueno al ojo que permite ver y de malo al que carecen de tal capacidad. De la misma manera, una acción se puede calificar como buena cuando posee toda la perfección que le corresponde a su ser y mala cuando carece de ella[52]. Si una acción carece de algún elemento que le es propio, le estaría faltando algo; eso hace que no sea del todo buena. Esto sucede en el caso de cuidar a un enfermo: a pesar de que se realiza una acción en principio buena, si se realiza con brusquedad o impaciencia no es totalmente buena y queda privada de la bondad completa correspondiente. Hay incluso otras acciones que son aún más complejas de juzgar porque incluyen aspectos buenos y malos, como es el caso del que roba a los ricos para ayudar a los pobres.

Para determinar la condición ética de tales acciones hay que atender a los tres elementos que la especifican, que son: objeto de la acción, el fin del sujeto que actúa y las circunstancias que rodean la acción.

2.1 El objeto del acto humano y su moralidad o calidad ética

La primera fuente del valor ético de un acto es su objeto, es decir, en lo que consiste propiamente tal acción, cosa que la razón debe conocer.

> «Ahora bien, la medida de lo moral es la razón. Según esto, en moral algo se dirá bueno o malo con relación al fin de la razón; porque en moral, lo que recibe la especie de un fin conforme a la razón se llama

52 Cfr. *Suma Teológica*, I-II q.18 a.1.

específicamente bueno; mas lo que se especifica por un fin contrario al de la razón se dice específicamente malo» (CG, III, 9).

«El bien y el mal de la acción, como de las demás cosas, se aprecia por la plenitud de ser o por su defecto [...]. Ahora bien, parece que lo primero que pertenece a la plenitud de ser es lo que da la especie a una cosa. Pero del mismo modo que una cosa natural tiene la especie por su forma, una acción la tiene por su objeto; igual que un movimiento por su término. Por eso, del mismo modo que la primera bondad de una cosa natural se aprecia en su forma, que le da la especie, así también la primera bondad de un acto moral se aprecia en su objeto conveniente» (ST, I-II, q. 18, a. 2, in c).

El objeto se define como la acción misma que se ha decidido realizar considerada en su dimensión ética, en cuanto se adecúa o no a la ley natural; es lo que se busca directamente al obrar de tal manera, aquello a lo que el acto tiende por su propia naturaleza, independientemente de las circunstancias accidentales o el fin ulterior que se busque con ello. La pregunta para establecer cuál es, en cada caso, el objeto de un acto humano es ¿qué se ha hecho? (por ejemplo: asesinar, alabar, difamar, etc.). La bondad de la acción entonces viene dada por su objeto, pues este último especifica y determina la acción.

«El objeto no es la materia de la que está hecha la acción sino sobre la que versa; y tiene de algún modo razón de forma, en cuanto que da la especie» (ST, I-II, q. 18, a. 2, ad 2).

Esto quiere decir que por objeto de la acción no hay que entender la cosa material que puede ser afectada o utilizada en la acción, sino la acción misma con su fin propio. En el caso de un homicidio en que se disparara al corazón de una persona, el objeto de la acción no sería ni la pistola usada, ni el corazón atravesado, ni tampoco el movimiento físico de apretar el gatillo apuntando al corazón, sino matar a la persona.

Además, el objeto tampoco se reduce al acto exterior, pues un mismo acto exterior puede tener dos objetos distintos, como sucede en el acto de hablar, que puede ser para difamar o para alabar a alguien. Hay que destacar entonces que, cuando nos referimos al objeto de la acción, este no es la pura acción en su materialidad, sino la acción y su calificación ética. En consecuencia, es aquello a lo que la acción tiende por su propia naturaleza.

La calificación ética de la acción depende esencialmente del objeto. Si una acción es mala por su objeto es intrínsecamente mala, porque resulta contraria a los fines propios de la naturaleza humana, por lo tanto, independientemente de la intención del agente o por muy adversas que sean las circunstancias que rodean la acción, este tipo de acción es contrario al bien completo del hombre y termina por apartarle de su fin último. Por ejemplo, una enfermera que enfrenta la posibilidad de participar en una práctica abortiva porque corre el riesgo de ser despedida y se encuentra con una gran necesidad económica, no tiene justificación que le exima de responsabilidad. Tampoco podemos justificar una acción por las supuestas buenas intenciones, ya que, si son auténticamente rectas, deberían llevarnos a elegir un buen medio, como se pone de manifiesto en el ejemplo de Robin Hood.

La capacidad de identificar con claridad el objeto de una acción permitirá distinguirlo de las supuestas nobles intenciones, que a veces llevan a justificar una acción evidentemente mala, así como de las circunstancias, que pueden conmover hasta el punto de trocar el juicio moral.

2.2 El fin de la persona que actúa

A la hora de juzgar la calidad ética de la acción también hay que considerar la intención o el fin específico del sujeto que lo realiza, que puede coincidir o no con el objeto de tal acción. Así, vemos que alguien puede robar por codicia —para enriquecerse sin demasiado esfuerzo—, o para hacer daño a otra persona —por venganza o por envidia—, o para darle lo robado a una persona necesitada —para hacer una limosna—. En cada uno de estos casos, supuesta la maldad del objeto de la acción, el fin la califica haciéndola más o menos grave. O, por el contrario, quien realice un acto que es bueno, pero con una intención mala, ve disminuido el valor de su acción. Así sucede al hacer un acto generoso pero con el fin de ser tenido en cuenta y alabado.

La manera de averiguar cuál es el fin del agente es preguntarse: ¿para qué realiza la acción? La respuesta nos muestra la intención del agente.

A diferencia del objeto de la acción, que especifica o define la moralidad del acto en sí mismo, el fin del agente le añade algo, o incluso puede llegar a determinarlo. Así, un acto cuyo objeto sea malo nunca quedará justificado, aunque el fin del agente fuera bueno. Mientras que, por el contrario, un acto bueno puede ver empañada su bondad por un mal fin del sujeto.

> «[…] en un acto voluntario se da un acto doble: un acto interior de la voluntad y un acto exterior; y cada uno de ellos tiene su objeto propio. Pero el objeto del acto interior voluntario es propiamente el fin, mientras que el objeto de la acción exterior es aquello sobre lo que versa. Pues bien, lo mismo que el acto exterior recibe la especie del objeto sobre el que versa, el acto interior de la voluntad recibe su especie del fin, como de su propio objeto.
> Ahora bien, igual que lo que procede de la voluntad se comporta como formal con respecto a lo que procede del acto exterior, porque la voluntad utiliza para obrar los miembros como instrumentos, también los actos exteriores solo tienen razón de moralidad en cuanto que son voluntarios. Por tanto, la especie de un acto humano se considera formalmente según el fin, y materialmente según el objeto del acto exterior. Por eso dice el Filósofo en el V *Ethic.* que quien roba para cometer adulterio es, hablando propiamente, más adúltero que ladrón» (ST, I-II, q. 18, a. 6, in c).

En este texto, Tomás de Aquino pone en evidencia que la intención del agente sí podría especificar, esto es, determinar en gran medida, la bondad o malicia de la acción, porque el fin es el principio por el que se actúa. Si pudiéramos hacer un paralelo, el fin sería la forma mientras que el objeto sería lo material. Y como ambos elementos son inseparables, ambos han de tenerse en cuenta a la hora de evaluar éticamente una acción.

2.3 Las circunstancias de la acción

Toda acción es realizada en unas determinadas circunstancias que influyen en ella, a modo de contexto o factores en medio de los cuales se desarrolla. Estos factores, que son accidentales a la acción misma, también modifican en algún grado su calidad ética.

> «En las cosas naturales, toda la plenitud de perfección que se debe a una cosa no procede de la forma sustancial, que le da la especie, sino que se añade mucho con los accidentes que sobrevienen, como en el hombre, con el color, la figura, etc.; si falta alguno de estos para una compostura decente, se origina un mal. Lo mismo ocurre también en la acción, pues la plenitud de su bondad no reside toda en su especie, sino que se añade algo con las cosas que sobrevienen como accidentes; y así son las circunstancias debidas. Por consiguiente, si falta algo de lo que se requiere para las debidas circunstancias, la acción será mala» (ST, I-II, q. 18, a. 3, in c).

Las circunstancias, que son modalidades accidentales, solo son relevantes para el análisis ético si modifican la calidad ética de una acción en algún grado. En efecto, no es relevante que un robo haya sido realizado en un día soleado o nublado, pero sí que haya sido con o sin violencia, con o sin premeditación.

Tomás de Aquino, siguiendo la tradición, distingue las siguientes circunstancias que, al igual que en los elementos anteriores, responden a las preguntas acerca de quién realizó el acto (o con quién), cuándo, dónde, con qué medios y con qué frecuencia.

> «Tulio en su Retórica señala siete circunstancias, contenidas en el verso siguiente: *quién, qué, dónde, con qué medios, por qué, cómo, cuándo*. En un acto humano se debe considerar, en efecto, *quién lo hizo, con qué* medios o instrumentos lo ha ejecutado, *qué es lo que ha hecho, por qué, cuándo y cómo lo hizo*. Pero Aristóteles, en el III *Ethic.,* añade otra: acerca de qué, incluida por Tulio en la *circunstancia qué*.
>
> La razón de esta enumeración puede encontrarse así. Se llama circunstancia a lo que existe fuera de la sustancia del acto y de algún modo le afecta. Y esto puede suceder de tres maneras: porque afecta al acto mismo, porque afecta a su causa o porque afecta a su efecto. Al acto mismo puede afectarle midiéndolo, como el *tiempo* y el *lugar,* o bien cualificándolo, como el *modo de obrar*. Respecto del efecto, se considera circunstancia qué ha hecho alguien. En cuanto a la causa del acto, puede referirse a la causa final, y tenemos *por qué;* a la causa material u objeto, y resulta la circunstancia acerca de *qué;* a la causa eficiente principal, *quién* ha hecho; finalmente, a la causa agente instrumental, de la que resulta la circunstancia *con qué medios*» (ST, I-II, q. 7, a. 3, in c).

Por su misma condición se comprende que las circunstancias pueden aumentar o disminuir la gravedad de la calificación ética de la acción, aunque nunca podrán convertir en buena una acción que es mala en sí misma.

> «Pero es evidente que cada cosa logra su especie por aquello que le es esencial, no por aquello que le es accidental: porque lo que es accidental está fuera de la razón de la especie. Y por eso los pecados se distinguen específicamente por parte de los actos voluntarios, más que por parte del desorden que hay en el pecado. Ahora bien, los actos voluntarios se distinguen específicamente por sus objetos» (ST, I-II, q. 72, a. 1, in c).

Si consideramos conjuntamente todos los elementos que intervienen en un acto, se puede definir como norma general que, para que una acción sea totalmente buena, deben serlo cada uno de ellos.

> «[…] puede suceder que una acción que es buena según su especie o según las circunstancias, se ordene a un fin malo y al revés. No obstante, no hay una acción buena sin más si no concurren todas las bondades, pues cualquier defecto singular causa un mal; en cambio, el bien nace de una causa íntegra» (ST, I-II, q, 18, a. 4, ad 3).

De ahí que si una acción es mala por su objeto, ningún fin ni circunstancia la podrá justificar. El obrar es bueno cuando testimonia y expresa la ordenación voluntaria de la persona a su fin y es conforme al bien humano, tal y como es reconocido en su verdad por la razón. Si el objeto de una acción no está en sintonía con el verdadero bien de la persona, el hecho de elegirla hace mala nuestra voluntad y a nosotros mismos y, por consiguiente, nos hace dar la espalda a nuestro fin último o felicidad.

Presupuesta además la bondad del objeto, para que una acción sea totalmente buena debe ir acompañada tanto de la recta intención o fin del agente como de la rectitud de las circunstancias. Aunque ciertos actos sean malos, tal maldad podría atenuarse en vistas del fin buscado o de las circunstancias. Como sería el caso de aquel que, en una situación de extrema pobreza, roba para dar de comer a sus hijos. El acto no deja de ser malo, pero puede verse fuertemente atenuada su responsabilidad porque había una buena intención y las circunstancias eran adversas y de una extrema necesidad.

A esta visión se oponen teorías que influyen fuertemente en la mentalidad contemporánea. Entre ellas destacan el utilitarismo y el consecuencialismo. En ambas observamos cierta reducción de la persona a su dimensión sensitiva y material, que se traduce en identificar su bien con lo placentero o con lo que produce consecuencias positivas, dejando de lado la calidad ética intrínseca de los actos, valorada únicamente por sus efectos o resultados. El utilitarismo, al medir la bondad o maldad de una acción por el grado de bienestar que redunde en el mayor número posible de personas, ignora el bien común o lo reduce a la suma del placer individual[53].

[53] «El utilitarismo […] recomienda la elección de una acción según sus consecuencias y una valoración de las consecuencias en términos de bienestar» (Sen, Amartya,'Introduction' en Sen, Amartya y Williams, Bernard, *Utilitarism and*

Por su parte, el consecuencialismo hace depender el valor ético de un acto de sus consecuencias o efectos, tal como expresa la famosa máxima de «el fin justifica los medios». Esta visión niega el valor intrínseco de los actos al dejar de considerar que, independientemente de sus efectos, se pueden oponer al pleno desarrollo de la persona, en cuyo caso son malos. Así sucede si se juzga la eutanasia a la luz de los beneficios económicos o sanitarios que pueda conllevar, como disponer de más camas para enfermos en los hospitales o ahorrar material o alimentos en personas muy enfermas o mayores. Sin embargo, esto implica dejar de lado el valor de la persona como persona y el mal que implica quitarle la vida.

A esta visión se le puede objetar que hay que saber si la acción es buena o mala antes de actuar y no cuando esta haya culminado, y, por otro lado, una ética racional no puede fundamentarse en las futuras y solo probables consecuencias que pueda acarrear la acción, pues, al no darse necesariamente, no pueden convertirse en criterio de moralidad[54].

Ejemplo final

Para graficar los elementos o condiciones de la ética podríamos recurrir al siguiente ejemplo: imaginemos un contador auditor que es contratado por una gran empresa y cuyo único objetivo es buscar la fórmula para bajar el cobro de los impuestos. Este contador es bueno en la medida que lo haga, pues cumplir con toda la normativa legal le significa a la empresa un costo muy alto. ¿Podríamos decir que la acción profesional de este contador auditor es buena en la medida que le ahorra mucha plata a la empresa? A primera vista todo parece normal, sin embargo, el que una empresa pague menos impuestos al Estado significa que este tendrá menos recursos para atender las necesidades de la sociedad y, en ese caso, la empresa se beneficia y el país entero se perjudica. El objeto de la acción es pagar menos impuestos con el uso de algunas artimañas (el engaño). El fin será que la empresa pueda ahorrar dinero o simplemente aumentar sus ganancias y las circunstancias serán que tal acto se realiza con premeditación, bajo presión, maquillando las acciones y en una empresa multimillonaria.

En términos generales, y considerando el objeto, el fin y las circunstancias de un acto para su calificación ética, bastará que uno de estos componentes sea malo para que la acción misma sea mala o incorrecta. En el caso presentado se podría decir que está bien que una empresa quiera

beyond, Paris, Maison des Sciencies de l'Homme y Cambridge University Press, 1994, pp. 3-4).

[54] Cfr. Sada, Ricardo, *Ética general y aplicada, op. cit*, p. 41.

ahorrar dinero o aumentar sus ganancias, pero no a costa de engaños o trampas tributarias; además, dadas las circunstancias de un país que necesita recaudar impuestos para atender necesidades sociales reales, es injusto que una empresa no pague lo que le corresponde ya que serán muchos los afectados. Es más, podríamos imaginar que el contador es tan hábil que la rebaja en el pago de impuestos la consigue conforme a la ley. En este caso no habrá engaño legal, pero sí una injusticia ética.

3. Acciones de doble efecto[55]

Una vez aclarada que una acción es buena cuando lo son su objeto, su fin y sus circunstancias, conviene considerar un caso particular que genera dificultad: la acción de doble efecto. Esta se produce cuando a una acción siguen dos efectos, un primer efecto bueno, directamente querido y buscado, y otro efecto malo, que se da unido al primero y que el agente no quiere sino que solo tolera.

> «Nada impide que de un solo acto haya dos efectos, de los cuales uno solo es intencionado y el otro no. Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no, por el contrario, de lo que es ajeno a ella, ya que esto les es accidental» (ST, II-II, q. 64, a. 7, in c).
> «... así como en las cosas naturales lo que es *per accidens* no constituye la especie, así tampoco en las cosas morales, en las cuales lo que es intentado es *per se,* mientras que lo que se sigue praeter intentionem es como *per accidens»* (ST, II-II, q. 39, a. 1, in c).

El típico ejemplo citado por Tomás de Aquino viene a propósito del homicidio en caso de legítima defensa. Cuando se ataca a alguien, y este, para defenderse, dispara un arma, esto puede provocar, aunque no se pretenda, la muerte del agresor. El efecto querido es la mera defensa, mientras que la muerte del agresor se soporta como algo no querido.

> «[...] del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida; y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en lo que se refiere a la conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser conservar

[55] Se recomienda revisar el interesante artículo de Alejandro Miranda Montecinos, «El principio de doble efecto y su relevancia en el razonamiento jurídico», en *Revista Chilena de Derecho*, vol. 35 (2008), N° 3, pp. 485-519. Disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-34372008000300005&script=sci_arttext

su existencia todo cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la precisa, este acto será ilícito. Pero si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa, pues, con arreglo al derecho, es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada. No es, pues, necesario para la salvación que el hombre renuncie al acto de defensa moderada para evitar ser asesinado, puesto que el hombre está más obligado a mirar por su propia vida que por la vida ajena» (*Ibid*).

¿Es esto legítimo para todas las acciones de las que se siga un doble efecto? Para dilucidar correctamente cuándo este tipo de acción es legítima se debe atender a cuatro reglas:

1) La acción ha de ser en sí misma buena ya que nunca es legítimo realizar algo malo en sí mismo para obtener un efecto bueno.
2) El efecto bueno no puede ser obtenido a través del malo.
3) El efecto malo no puede ser directamente querido como medio por el agente, que puede preverlo o soportarlo, pero no quererlo.
4) Debe existir un motivo proporcionado para soportar el efecto malo. Pues si el efecto bueno fuera mínimo y el malo significativo, la acción no sería justificable.

«Mas, puesto que no es lícito matar al hombre sino por autoridad pública y a causa del bien común [...], es ilícito que un hombre se proponga matar a otro simplemente para defenderse a sí mismo, a menos que tenga autoridad pública el que se defiende, el cual, al proponerse matar a otro en su propia defensa, lo hace con vistas al bienestar público, como ocurre con el soldado que pelea contra los enemigos y con el agente del juez que combate contra los ladrones; aunque también pecan ambos si son movidos por pasión personal» (ST, II-II, q. 64, a. 7, in c).

En conclusión, han de cumplirse estas cuatro condiciones para aceptar una acción de doble efecto como legítima y poder así discriminar cuándo se puede o no realizar.

Así, podemos hablar del denominado 'aborto indirecto', en el que, buscando salvar la vida en peligro de la madre, se daña al feto causando su muerte. Sería el caso de una mujer embarazada enferma de cáncer que inevitablemente debe someterse a una quimioterapia cuyos efectos pon-

drían en peligro la vida de su hijo. Si aplicamos las condiciones anteriores, se desprende que la intervención en sí misma, y en la intención del que la ejecuta, busca como su efecto inmediato y primario la curación de la enfermedad de la madre. Por otro lado, su salud se logra por la quimioterapia y no por la interrupción del embarazo y la muerte del niño, que, por lo tanto, no son utilizados como un medio para obtener la salud de la madre. Signo de que no se quiere la muerte del niño es que el médico procura todos los medios necesarios para evitar la muerte del no nacido. La última condición exige que la salud procurada sea proporcionada a la muerte previsible del feto. «Dada la gravedad del daño producido al feto —la muerte— parece que solo sería causa justa un bien igual: la vida de la madre y no cualquier grado de salud»[56]. Este es un caso radicalmente distinto del mal llamado 'aborto terapéutico', que, buscando proteger algún bien de la madre, produce directamente la muerte del feto.

4. Actos de cooperación al mal[57]

Finalmente consideremos otro elemento para juzgar los actos: el de su posible cooperación o no al mal. En general, se coopera cuando por medio de una acción u omisión se ayuda o se facilita la realización de un acto pensado y realizado por otra persona. Cuando el acto es malo, entonces tal cooperación es una cooperación al mal. Lo que nos interesa aquí es que, donde haya colaboración, también habrá responsabilidad, incluso aunque no se haga 'literalmente' nada. En ese sentido, la omisión también es un acto voluntario en tanto que querido, y cuando lo que se omite es algo que debía hacerse, entonces hay culpa, como el que viendo que alguien se está cayendo, no lo ayuda.

La cooperación puede ser formal o material. Se da cooperación formal en un acto al ayudar libre y voluntariamente a que otra persona realice la obra mala. Tal cooperación al mal, porque es libre y querida e implica aprobación es siempre éticamente ilícita, por eso Pedro actúa mal cuando colabora con Juan a ejecutar el robo de un banco, sea cual sea su ayuda.

La cooperación material, en cambio, se produce cuando, reprobándola, se tolera la acción injusta que otro realiza pero, debido a alguna necesidad, no se interviene para impedirla. Un ejemplo sería el no denunciar los actos ilícitos de altos empleados de una empresa por miedo a perder

[56] Besio, Chomalí, Neira, Vivanco, *Aborto «terapéutico». Consideraciones médicas, éticas, jurídicas y de magisterio de la Iglesia Católica*, Facultad de Medicina, Centro de Bioética, Universidad Católica, Santiago de Chile, 2008.

[57] Cfr. Rodríguez Luño, Ángel, *Ética general,* EUNSA, Navarra, 2006[5], pp. 285ss.

el trabajo. En este caso, sin quererlo libremente «nos vemos obligados» a facilitar la mala acción de otro. En términos generales, la cooperación material al mal es ilícita y debe evitarse, pues el hombre tiene la responsabilidad no solo de hacer el bien individualmente, sino también, y en la medida que le corresponde, ayudar a los demás a cumplir con ello[58]. A su vez, tal cooperación puede ser directa o indirecta. Es directa si se ayuda a realizar la mala acción (como el farmacéutico que, en desacuerdo con la distribución de la píldora, la expende para evitar ser despedido); mientras que será indirecta si se facilita un instrumento que otro utilizará para hacer el mal (como dar dinero al amigo para que este compre droga y no perder así su amistad).

Siendo que en estos casos no se coopera libremente sino supeditado a la necesidad de conseguir un bien o evitar un mal, puede haber alguna situación excepcional en que no se incurra en falta ética. Así sucedería cuando, existiendo la necesidad urgente de actuar para conseguir el bien necesario o evitar el mal, no haya ninguna otra posibilidad para ello, en cuyo caso se deben utilizar los criterios aplicados a las acciones con efectos indirectos negativos o acciones de doble efecto. Como le sucede al cajero que deja que roben el dinero para salvar su vida. Pero si existiera otra posibilidad, cosa que es lo más habitual, aunque esta sea ardua o difícil, la cooperación será incorrecta.

A pesar de la frecuencia de tales situaciones de cooperación al mal en el ejercicio de la profesión, sigue siendo éticamente obligatorio cooperar al bien, previendo y evitando para ello situaciones difíciles en las que la cooperación al mal se haría poco menos que inevitable.

[58] «La sociabilidad tiene y debe tener un sentido eminentemente positivo: representa una ayuda que todo hombre necesita para crecer como persona y realizar día a día un género de vida moralmente valioso» (*Ibid*, p. 286).

6. Ley natural: el criterio

1. Concepto de ley, elementos

¿Cuál es el parámetro o regla que permite a los hombres distinguir las acciones buenas de las malas? Diversas respuestas apuntan a la sociedad, a la formación recibida en la familia, la cultura, al consenso social, la época histórica e incluso criterios particulares o caprichos individuales. Si no hubiera bien ni mal absoluto, habría que dar la razón a los relativistas morales y abandonar la búsqueda de un fundamento universal del orden ético. Pero, sin embargo, ¿no hay indicios que apuntan a ciertos valores y criterios universales válidos para todos los hombres?

Tomás de Aquino, siguiendo la intuición de gran parte de la tradición clásica griega que postulaba un orden ético objetivo y, de ahí, un derecho natural previo a las leyes jurídicas y base de ellas, explica, a su vez, que sí existe una medida. Se encuentra en la naturaleza humana que proporciona al hombre la pauta de su bien o perfeccionamiento y la manera de actuar conforme a él. Esta pauta, precisamente porque corresponde a nuestra naturaleza racional, se conoce por medio de la recta razón. La recta razón es la capacidad de conocer y juzgar sin error si una acción es conforme o no con la inclinación natural recta. Y así todos sabemos naturalmente, por ejemplo, que hay que procurar salvaguardar la vida de una persona o que es necesario decir la verdad o respetar la propiedad ajena. Al conjunto de estas pautas que responden a nuestras inclinaciones naturales se le denomina ley natural.

Estas exigencias de la ley moral natural se relacionan, como se verá, con el bien de la persona, es decir, con la vida buena y feliz.

Veamos primero *qué es una ley* en general para Santo Tomás.

> «La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de ligar; porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que [...] constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es [...] el primer principio en el orden operativo» (ST, I-II, q.90, a.1, in c).

La ley dice qué se debe hacer y qué se debe evitar; por ejemplo, la ley establece un plazo para pagar una deuda así como los términos de un contrato que hay que respetar.

Más adelante compendia Tomás de Aquino lo que es la ley atendiendo a sus elementos constitutivos: «una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad» (ST, I-II, q. 90, a. 4, in c). Tales elementos serían la misma *ley, el bien común y la autoridad.*

a) La ley es un acto de la razón práctica que prescribe u ordena. Es decir, actúa como principio de los actos humanos al ordenarlos en cada caso a su fin propio. La manera en que la ley ordena es a modo de norma. Su carácter normativo brota no de una coerción externa sino de su adecuación o idoneidad con el bien de la persona o, en su caso, de la sociedad, que es el fin que se percibe como obligatorio. Una acción que se ajusta o adecúa al fin es buena y de ahí que se reconozca como obligatoria, más allá de las normas positivas.
b) El bien común es la concreción en la sociedad del fin último del ser humano, que es la felicidad; pues, igual que la parte se ordena al todo, también las partes de la sociedad deben ordenarse a la felicidad, de ahí que la ley se ocupe del orden conducente a ella. De esto se deriva que la ley «se constituye primariamente como el orden al bien común» (ST, I-II, q. 90, a. 2) y por eso será ley solo la que se ordene al bien común, que es el que afecta a toda la sociedad.
c) A la autoridad, como último responsable de la sociedad, le compete propiciar en cada una de sus partes los medios conducentes a su fin o bien común, para lo cual promulga las leyes. Cada agrupación de personas unidas en torno a un fin común, como la familia, una comunidad, una sociedad comercial, una asociación educativa, el Estado, etc., necesita una autoridad responsable de conducirla a su fin específico. Y, en coherencia con lo anterior, la autoridad se

verá legitimada en la medida que promulgue leyes ordenadas al bien común. Lo contrario sucedería si se legislara que todos los ciudadanos debieran entregar su sueldo íntegro a las autoridades políticas. Evidentemente, esta norma solo podría ser impuesta a la fuerza, dado que, al no ordenarse al bien común, no se reconocería ni justa ni legítima, ni tampoco, por tanto, obligatoria. Por lo mismo, la autoridad que la aprobó perdería su legitimidad.

2. Tipos de ley

Santo Tomás distingue tres tipos de leyes: la eterna y la natural, que se originan en Dios, y una tercera hecha por el hombre, la humana.

a) La ley eterna como fundamento de la ley natural
Santo Tomás la define como «la razón de la divina sabiduría, según que es directiva de todos los actos y movimientos» en todos los seres del universo (ST I-II, q.93, a.1, in c), es decir, la razón de Dios en cuanto que lo dirige todo. Y así, Dios imprime en todo un modo de ser o naturaleza que expresa el orden más conveniente para cada uno de los seres; en este sentido, Dios, como autor de la naturaleza y de sus inclinaciones, será también el autor de las inclinaciones éticas[59].

Esta perspectiva da cuenta del fundamento último del bien y el mal y del orden de la naturaleza, por eso, si desaparece Dios, desaparece todo garante del orden moral; tal como señala Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*: «Si Dios no existe, todo está permitido; y si todo está permitido la vida es imposible»[60].

[59] De ahí que toda violación a la ley natural sea objetivamente un pecado, ya que es una desobediencia al orden natural querido por Dios. Esta idea es muy clara en Santo Tomás. Cfr. Sada, Ricardo, *Curso de ética general*, p. 37.

[60] «—En términos generales, vuelvo a pedirles a ustedes permiso para dejar ese tema —repitió Piotr Aleksándrovich—[…] Y en vez de eso, les contaré a ustedes, señores, otra anécdota relativa al propio Iván Fiodorovich muy interesante y característica. No hace más que cinco días, en cierta tertulia local, principalmente de señoras, hubo de decir solemnemente en una discusión que, sin género de duda, no se encontraría en toda la tierra nada que obligase a los hombres a amar a sus semejantes; que esa supuesta ley natural de que el hombre ame al género humano], no existe en absoluto, y que si hay y hubo antes de ahora amor en la tierra, no es debido a ninguna ley natural, sino tan solo a que los hombres creen en la otra vida. Iván Fiodórovich añadió, de pasada, que a esto se reduce toda ley natural, hasta el punto de que si extirpáis al género humano su fe en la inmortalidad, en el acto, no solo se acabará el amor, sino toda fuerza viva, para prolongar la vida universal. Más todavía: entonces ya no habrá inmortalidad, todo estará permitido,

Si la ley eterna es el fundamento de toda otra ley, lo será de forma especial de la ley natural, que se presenta con fuerza como el medio que Dios ha puesto en el hombre para conducirlo a su felicidad, que es Él mismo. Tomás de Aquino lo expresa de esta manera:

«La ley [...] es cierto plan de la Divina Providencia gobernante propuesto a la criatura racional. Pero el gobierno de la Providencia Divina lleva a cada ser a su propio fin. Así, pues, el hombre se ordena principalmente a su fin por la ley que Dios le ha dado. Pero el fin de la criatura humana es unirse a Dios, pues [...] en esto consiste su felicidad. Luego la ley divina dirige al hombre principalmente para que se una a Dios» (CG, III, 115).

b) La ley natural como participación de la ley eterna
Baste por ahora con decir que el orden impreso por Dios en el hombre es la ley natural. Tomás de Aquino explica que la ley eterna es la medida última de la ley natural que puede conocerse con las luces de la razón:

> «[...] como todas las cosas que se encuentran sometidas a la Divina Providencia están reguladas y medidas por la eterna, [...] es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. [...] Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural» (ST, I-II, q. 91, a. 2, in c).

c) Ley positiva o humana como la «concreción» del orden natural
Los preceptos éticos que el hombre descubre en su naturaleza no son, sin embargo, suficientes para organizar la vida individual y social, pues, para regular todas las situaciones en la sociedad, los principios de la ley natural requieren de una mayor concreción. De esta forma, las leyes positivas se originan por la necesidad que los hombres tenemos de ordenar la sociedad a su fin común. Estas leyes regulan situaciones que se pueden resolver por convención, como el manejar por la derecha o por la izquierda. Pero además regulan aquellos actos que tienen una repercusión para bien o para mal en la sociedad; para ello se aplican los principios universales de la ley natural a tales situaciones. Por ejemplo, aunque la ley natural indica

---

hasta la antropofagia». *Grandes clásicos Fiodor M Dostoyevski, Obras completas*, Tr. Rafael Cansinos Asséns, Tomo III, *Los hermanos Karamásovi*, Aguilar, México DF, 1991, p. 933.

que matar es malo, le corresponde a la ley humana determinar el castigo que el criminal merece:

> «[…] en el orden práctico el hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto a algunos principios generales, mas no en cuanto a la ordenación peculiar de cada una de las cosas singulares, por más que esta ordenación se contenga también en la ley eterna. Por eso es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar algunas leyes más particulares» (ST, I-II, q. 91, a. 3, ad 1).
> «[…] la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural» (ST, I-II, q. 95, a. 2, in c).

Solo las leyes humanas que se fundamentan en la ley natural pueden ser justas[61]. Por el contrario, las que contengan algo en contra se vuelven injustas y hasta violentas. Sería el caso de una ley que intentara legitimar la unión de dos personas del mismo sexo, que sería injusta por contrariar el orden natural. Al respecto, dice Tomás de Aquino:

> «La ley escrita, como no da vigor al derecho natural, tampoco puede disminuírselo ni aumentárselo, porque la voluntad del hombre no puede cambiar la naturaleza. Por tanto, si la ley escrita contiene alguna cosa contra la ley natural, es injusta y no tiene ninguna fuerza para obligar» (ST, II-II, q 60, a. 5, ad 1).
> «La ley humana tiene razón de ley en cuanto es según la recta razón, y en este sentido es manifiesto que se deriva de la ley eterna. Sin embargo, en cuanto se aparta de la razón se dice ley injusta, y así no tiene razón de ley, sino más bien de cierta violencia» (ST, I-II, q.93, a. 3, ad 2).

El error del positivismo jurídico consiste en desvincular el orden jurídico del ético como consecuencia de la negación del derecho natural. Esta visión reduce lo ético a lo legislado, identificando así lo bueno con lo mandado por la ley y lo malo con lo que esta prohíbe; es por ello que con cierta frecuencia se observan conductas éticamente incorrectas que son legales. Esto no es ninguna novedad y la historia aporta sus ejemplos,

---

[61] Es notable el discurso que dirigió al respecto el Papa Benedicto XVI al Reichstag en septiembre del 2011. Puede consultarse en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_sp.html

como en el caso de la esclavitud, que fue legal durante muchos siglos a pesar de ser éticamente mala, o el del aborto hoy permitido en tantos países, basados en esta concepción positivista que da la espalda al orden natural que reconoce el derecho a la vida.

Un conocido ejemplo de que no todo lo legal es moral lo encontramos en el juicio que se llevó a cabo contra Eichmann en Jerusalén, acusado de genocidio en la Alemania nazi. En defensa ante las acusaciones, argumentó que, al ser una parte del todo del régimen nazi, únicamente cumplía con su deber al seguir la ley, por lo que no asumía ninguna responsabilidad; en segundo lugar, que siempre le habían enseñado que la obediencia era una virtud, y que como él solo obedecía órdenes —las de su país, del partido y del *Führer*—, su conducta era buena[62]. Finalmente, alegaba que los judíos, debido al miedo que experimentaban antes de morir, perdían su condición de seres humanos, y por eso no se mataba a personas, sino a animales. Apelando a estas tres justificaciones —cumplimiento del deber, obediencia a la ley y supuesta pérdida de la condición humana de los judíos—, Eichmann trató de demostrar que él no era consciente de haber cometido un crimen contra la humanidad. Frente a este caso, Hannah Arendt[63] denunció la «banalidad del mal», que muestra la irracionalidad a la que puede llegar el hombre cuando no obedece a la ley natural y no hace uso de la razón, precisamente aquello que nos permite distinguir entre el bien y el mal. Arendt pensaba que para ser malo no se necesita ser un monstruo, sino que basta con negar nuestra condición racional.

Ligado a esto, Santo Tomás entra a especificar cuáles son los actos propios de la ley, es decir, la manera en que esta opera. En efecto, una ley puede mandar lo que es necesario para el bien común, como pagar los impuestos o alimentar a nuestros hijos. En otros casos prohíbe aquello que daña ese bien común, como el robo o el homicidio. Además, la ley también permite actos que son indiferentes, como participar en un maratón. Por último, la ley castiga para inducir a evitar los malos actos.

> «[…] los preceptos de la ley versan sobre los actos humanos, de los cuales la ley es guía. Pero hay tres categorías de actos humanos. Algunos de ellos son buenos por naturaleza. Tales son los actos de las virtudes, respecto de los cuales se asigna a la ley el acto de mandar o imperar, pues según se dice en *V Ethic.*, *«la ley manda cumplir todos los actos de las*

[62] Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Tr. C. Ribalta, De Bolsillo, Barcelona, 2008, pp. 198-199.
[63] *Ibid*, p. 368.

> *virtudes»*. Otros actos son malos por naturaleza. Estos son los actos de los vicios, respecto de los cuales a la ley le corresponde prohibir. Otros, en fin, son por naturaleza indiferentes, y respecto de ellos toca a la ley permitir. Teniendo en cuenta que como indiferentes pueden también considerarse a este propósito los que no son ni muy buenos ni muy malos. Finalmente, aquello por lo que la ley induce a que se la obedezca, es el temor del castigo, y es lo que da lugar a un cuarto efecto de la ley, que es el de castigar» (ST, I-II, q. 92, a. 2, in c).

Tomás de Aquino explica además que la ley tiene como principal efecto hacer bueno al hombre que la posee, es decir, le ayuda a alcanzar la perfección propia de su naturaleza:

> «Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado con consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto. Si, en cambio, lo que el legislador se propone no es el bien verdadero, sino un bien útil o deleitable para él mismo, o no acorde con la justicia divina, entonces la ley no hace buenos a los hombres en sentido absoluto, sino solo en sentido relativo, es decir, buenos para un determinado régimen» (ST, I-II, q. 92, a. 1, in c).

Este efecto que la ley persigue en los ciudadanos hay que entenderlo de forma conveniente. Como no todos los hombres son capaces de cumplir las mismas exigencias éticas porque no poseen la misma disposición interior ni el mismo grado de virtud, entonces la ley podrá exigir únicamente lo indispensable para la correcta vida en sociedad. Por esta razón no prohíbe todos los actos de los vicios sino solo los que dañen gravemente el bien común. Así lo explica Santo Tomás de Aquino:

> «Por lo tanto, las leyes deben imponerse a los hombres en consonancia con sus condiciones [...] Ahora bien, la capacidad de obrar deriva del hábito o disposición interior, pues una cosa no es igualmente factible para quien no tiene el hábito de la virtud y para el virtuoso, como tampoco lo es para el niño y para el hombre maduro. Por eso no se impone la misma ley a los niños y a los adultos, sino que a los niños se les permiten cosas que en los adultos son reprobadas o aun castigadas por la ley. De aquí que también deban permitirse a los hombres imperfectos en la virtud muchas

cosas que no se podrían tolerar en los hombres virtuosos. Ahora bien, la ley humana está hecha para la masa —multitud—, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino solo los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría, y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes» (ST, I-II, q 96, a. 2 in c).

3. Ley natural: esencia

Una vez definidos los tres tipos de ley, nos centraremos en la ley natural. Santo Tomás, en su *Exposición de los mandamientos de la ley*[64]*,* la define como:

> «[…] la luz del entendimiento infundido por Dios en nosotros, con la cual conocemos lo que tenemos que hacer y lo que hemos de evitar. […] Nadie, en efecto, ignora, que lo que no querría que se le hiciese a él no debe hacerlo a los demás» (Prólogo, I, A).

La naturaleza, en tanto que principio de operaciones, posee un orden de exigencias o inclinaciones hacia ciertos fines que la razón advierte como buenos y, por tanto, deseables. De esta forma el hombre capta que lo que es conforme con estas inclinaciones es bueno, mientras que lo contrario es malo. Y así identificamos con facilidad que los comportamientos que no se ajustan a la naturaleza humana no son los que esperaríamos del hombre. Esto que es esperable está inscrito en la misma naturaleza del hombre y puede ser reconocido con la luz natural de su razón, tal como lo pone de manifiesto el ladrón que, a pesar de robar, pide explicaciones por la injusticia cometida contra él cuando le roban a él. La comprensión y valoración de todo lo que implique un perfeccionamiento o degradación de la persona es, pues, posible gracias a la ley natural conocida por medio de la razón.

---

64 Tomás de Aquino, *Obras catequéticas (Sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y Siete Sacramentos)*, Edición de J-I. Saranyana, Eunate, Biblioteca de Estudios Medievales, Pamplona, 1995, p. 141.

4. Ley natural: contenido

A la luz de esta ley natural nuestra razón alcanza con evidencia inmediata ciertos principios, cuyo primer precepto consiste en:

> «'El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse'. Y sobre este se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar, caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano. [...] De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales» (ST, I-II, q. 94, a. 2, in c).

Ese es el origen de la normatividad de la ley natural que orienta nuestros juicios de conciencia y que, por su origen, no sería algo extrínseco o heterónomo a nuestro ser, sino autónomo.

> «La ley divina ha concedido a los hombres la capacidad natural de juzgar como principio de sus propias operaciones. Y los principios naturales se ordenan a lo que naturalmente existe. Luego hay operaciones convenientes al hombre por naturaleza, rectas en sí mismas, y no solo porque la ley las ha mandado» (CG, III, 129, 2).

¿Pero cómo se conocen y cuáles son tales normas? Para captarlas, hay que hacer un paralelo con el uso teórico de la razón, por el que conocemos lo que son las cosas en su esencia. Al igual que en esta, habría unos primeros principios generales, evidentes en sí mismos aunque no siempre para todos, que se captarían con el uso de lo que Santo Tomás llama 'sindéresis'. Este es un hábito intelectual de los primeros principios de la razón práctica que permite distinguir lo bueno de lo malo y que se manifiesta en una íntima repugnancia hacia el mal y una íntima atracción hacia el bien. Derivados de estos primeros, habría unos segundos principios o normas particulares que, aplicándolos al caso concreto, se pueden deducir racionalmente.

Las inclinaciones naturales del hombre que, según Tomás, advertimos con la razón, serían:

> «Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes

> más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto» (ST, I-II, q. 94, a. 2, in c).

A cada una de estas inclinaciones corresponde una cierta norma ética conocida por la razón. Estas normas, precisamente porque proceden de la naturaleza humana, son universales y se aplican a todo hombre y en toda circunstancia. Debido a que están impresas en la naturaleza humana, y esta permanece siempre la misma, son de carácter inmutable, es decir, son invariables, permanentes y constantemente vigentes. Esto implica que los preceptos éticos generales no cambian ni con los procesos históricos ni con los cambios culturales y, por lo mismo, su contenido tampoco depende del consenso ni de la mayoría. Sin embargo, cabe preguntarse por qué existen tantas diferencias de unos a otros.

Una primera respuesta viene del hecho de que los primeros principios son captados siempre en su contenido más general y universal y, precisamente porque han de ser derivados y aplicados a casos concretos, en ese mismo proceso racional puede haber una mala aplicación de la norma general. Por ejemplo, es evidente para todos que la vida es un bien y que existe cierta obligación de cuidarla; sin embargo, en algunas culturas se practicaba el canibalismo precisamente porque se pensaba que de esa manera, al hacer propia la carne del familiar muerto, se perpetuaba su vida. Si nos detenemos a considerar esta práctica nos damos cuenta de que el primer principio moral de respeto por la vida es reconocido, pero el modo particular en que se concreta es erróneo por una mala conclusión racional[65].

Una segunda respuesta viene dada por la influencia que ejercen las disposiciones personales y afectos a la hora de percibir la moralidad de las acciones. Sería el caso de una persona infiel que, debido a su modo de

[65] Millán Puelles, Antonio, *Etica y realismo*, Rialp, Madrid, 1999, pp. 62-63.

vida, no reconoce la gravedad de sus actos e incluso puede llegar a justificarlos; o del mentiroso que valida la mentira para conseguir algo bueno.

> «Pues bien, en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se la considera en universal. Puede ser abolida, sin embargo, en algún caso concreto cuando, por efecto de la concupiscencia o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un asunto particular [...]. Mas en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo (a.4) ni siquiera los vicios contra la naturaleza» (ST, I-II, q. 94, a. 6, in c).

Por otro lado, que estos principios morales generales no sean siempre evidentes no es una objeción contra la ley natural. Esta ley es natural en el hombre de modo semejante a como lo es el lenguaje. Efectivamente, un animal irracional nunca aprenderá a hablar, pues no pertenece a su naturaleza el hacerlo, mientras que el hombre, que sí la tiene, necesita para ello de un cierto aprendizaje, pues natural no es sinónimo de instintivo, en el caso del hombre. Por eso es tan relevante la familia y la sociedad de cara a una buena o mala educación ética de los individuos. De hecho, las diferencias de unos a otros en juicios de este tipo radican a menudo en la buena o mala educación recibida. Por lo tanto, del hecho de que una capacidad natural pueda desarrollarse o ejercerse de modo defectuoso no se concluye que tal capacidad no exista.

Un último punto a tratar es el papel que juegan los derechos. Efectivamente, porque existe el deber u obligación de cumplir las inclinaciones naturales, también existe, como consecuencia y de forma derivada, el derecho de que se nos permita cumplirlas. El derecho a educar a los hijos, por ejemplo, es consecuencia del deber de los padres de hacerlo[66].

---

[66] «En efecto, al deber de preservar la propia vida corresponde el correlativo derecho de exigir aquello que es necesario para su conservación en un ambiente favorable» (Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal (Un nuevo modo de ver la ley natural),* 12.VI.2009, nº 48).

Por último, conviene aludir a que, a la hora de seguir la ley moral, la perseverancia en el bien hasta el final solo es posible, para Tomás de Aquino, si el hombre es auxiliado por la gracia sobrenatural. Esta afirmación se hace más evidente a la luz de la verdad revelada del pecado original que deja en el hombre una serie de heridas que le vuelven incapaz de cumplir, a cabalidad sin la gracia, los mandamientos de la ley[67]. Esta verdad la sufre cada uno de forma cotidiana en los efectos del pecado original: erramos con facilidad en el entendimiento, se nos hace difícil querer y perseverar en el verdadero bien que nos perfecciona, los afectos se desordenan y nos arrastran hacia lo sensible y las satisfacciones inmediatas, sacrificando bienes superiores; todo lo cual nos puede apartar del fin último[68].

67 Cfr. S. Th. I-II, q.109, a.4 in c.
68 Cfr. C.G. III, CXLVII, 5.

7. La conciencia, norma próxima de moralidad

En primer lugar, conviene distinguir qué entendemos, en este contexto, por conciencia. No nos estamos refiriendo a la conciencia psicológica, por la que cada persona es consciente de sí misma y de sus actos. Sino que nos referimos a la conciencia moral, que, como veremos, consiste esencialmente en un juicio sobre la cualidad ética o moralidad de las acciones que realizamos. Según vimos, existe en la inteligencia humana un hábito estrechamente relacionado con la conciencia llamado sindéresis, que nos permite conocer con evidencia inmediata que se debe hacer el bien y evitar el mal.

> «[...] tal como la razón especulativa analiza lo especulativo, la razón práctica así lo hace sobre lo operativo. Por lo tanto, es necesario que estemos dotados naturalmente de principios tanto especulativos como prácticos. [...] los principios prácticos infundidos en nosotros por naturaleza no pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito especial natural llamado *sindéresis*. Por eso, se dice que la sindéresis impulsa al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a la investigación, y, por ellos, juzgamos lo averiguado» (ST, I, q. 79, a. 12, in c).

Para discernir la moralidad de un acto, no es suficiente el conocimiento universal de los preceptos de la ley natural, sino que es necesario contar con una norma o medida más próxima. Y así, el conocimiento logrado por la sindéresis se aplica a la situación concreta a través de un juicio particular,

que es, precisamente, el juicio de la conciencia. Qué es la conciencia y cuáles son sus funciones, lo detalla Santo Tomás[69]. Recuerda que la conciencia significa propiamente 'con conocimiento' o 'con ciencia' y que su función propia es la de juzgar la valoración ética de un acto concreto a la luz de la ley natural. Según el juicio sea previo o posterior al acto, las funciones de la conciencia serán: 1) previa al acto, las de dirigir advirtiendo, instigando u obligando a la persona que lo va a realizar; 2) una vez realizado el acto en cuestión, la conciencia no solo da testimonio de que la persona realizó tal acto, sino que en función de su calificación ética puede, si fue malo, acusar, remorder, reprender o bien avalar, si el acto fue bueno:

> «Propiamente hablando, la conciencia no es una potencia, sino un acto. Esto resulta evidente tanto si atendemos a su nombre como a las funciones que, hablando comúnmente, se le atribuyen. Pues la conciencia, originalmente, indica la relación de un conocimiento con una cosa. Ya que conciencia equivale a un consaber. Ahora bien, la aplicación de una ciencia a una cosa se efectúa a través de un acto. Por eso, atendiendo a la razón nominal, resulta claro que la conciencia es un acto.
>
> Lo mismo cabe decir examinando las funciones que se le atribuyen. Pues se dice que propio de la conciencia es dar testimonio, ligar o instigar, y, también, acusar, remorder o reprender: cosas todas que siguen a la aplicación de nuestro conocimiento a lo que hacemos. Esta aplicación puede hacerse de tres maneras: 1) Una, cuando reconocemos que hicimos o no una cosa […]. En este caso, se dice que testifica. 2) Otra, cuando por nuestra conciencia juzgamos que algo debe o no debe hacerse. Entonces se dice que la conciencia incita o liga. 3) Tercera, cuando por la conciencia juzgamos que algo ha estado bien o mal hecho. Entonces, excusa, acusa o remuerde. Ahora bien, es indudable que todo esto responde a la aplicación del conocimiento a lo que hacemos. Por lo tanto, propiamente hablando, la conciencia indica un acto» (ST, I, q. 79, a. 13, in c).

[69] Cfr. el interesantísimo artículo de Joseph Ratzinger «Conciencia y verdad», en *Humanitas* X (2005), Edición especial. En su defensa de una correcta comprensión de la conciencia que, en su doble dimensión de *anamnesis* y de *sinderesis* o *conscientia*, le permite conciliar la presencia de verdades morales objetivas y universales que, en cambio, son conocidas y aplicadas por cada sujeto, Ratzinger asume en este artículo la doctrina escolástica de la obligación moral de seguir los dictámenes de la propia conciencia siempre que, como condición de esa obligación, esté correctamente formada. De ahí que la culpa de una mala conciencia la encuentre en «esa desatención hacia mi mismo ser, que me impide oír la voz de la verdad y sus sugerencias interiores» (p. 48).

Así sucede cuando alguien quiere 'copiar' en una prueba. Su conciencia, si está bien formada, previamente le advierte que no lo haga, y le instiga además a estudiar en vez de engañar copiando, es decir, a hacer el bien y evitar el mal. Pero, si a pesar de todo, el sujeto decide libremente copiar, pasada la prueba le entrará cierto remordimiento por haber engañado. En el caso de que no decidiera copiar, por el contrario su conciencia avalará su acción.

Por todo lo que hemos visto, se puede decir que, en principio, siempre habrá que seguir el juicio de la propia conciencia en tanto que guía, norma o medida inmediata del actuar. Sin embargo, pueden darse casos en los que la conciencia juzgue de forma errónea, y entonces se plantea el dilema de si la conciencia obliga o no. Para dirimir esto hay que distinguir, siguiendo a Santo Tomás, la causa del error.

El juicio erróneo de la conciencia puede deberse, en primer lugar, a un fallo en la deducción de los principios morales universales aplicados a un caso concreto. Como el que sabe que robar es malo pero luego, mientras compra en el supermercado, se come unas papas fritas sin pagarlas. La incapacidad de inferir correctamente cómo obrar puede provenir de varios motivos: por prejuicios previos, por la influencia del ambiente, por motivos de tipo afectivo o la influencia de pasiones y vicios.

El error también puede proceder de ignorar cómo se debe actuar, en cuyo caso estamos ante una conciencia errónea, tal como la denomina Santo Tomás, que es aquella cuyo juicio no se corresponde con la bondad o maldad objetiva del acto en sí, y por lo tanto juzga como bueno lo que es malo o, viceversa, como malo lo que es en sí bueno. En ese caso hay que distinguir de nuevo si la ignorancia que afecta a la conciencia pudo ser superada o no, es decir, si es vencible o invencible, tal como se indicó al hablar del acto humano y que Santo Tomás identifica con la noción de aquella «ignorancia que causa o no involuntario».

Volviendo al dilema de si se debe seguir una conciencia errónea o no[70], Santo Tomás dice que, en el caso de que se deba a una ignorancia invencible, la conciencia obliga. A pesar de que la persona obre mal no

70 «Hay que afirmar que la conciencia sin ninguna duda liga. [...] Por ello, ninguno es ligado por el precepto de alguno sino mediante la ciencia de aquel precepto. Y por lo mismo aquel que no es capaz de conocer no es ligado por el precepto. Ni tampoco el que ignora el precepto de Dios es ligado para obrar el precepto si no tiene el conocimiento del precepto; si no tiene el conocimiento ni conoce, de ningún modo es ligado por el precepto. [...] Por eso, como la conciencia no es otra cosa sino la aplicación de lo conocido al acto, consta que la conciencia se dice que liga por la fuerza del precepto Divino» (*De Veritate,* q. 17, a. 3).

tendría responsabilidad, pues no tiene advertencia de ello. Sin embargo, si el error es causado por una ignorancia vencible que por tanto podría haberse superado, hay culpabilidad personal y la conciencia no obligaría como norma de actuación.

> «Igual que la cuestión anterior es la misma que la pregunta sobre si la conciencia errónea vincula, esta es la misma que la pregunta sobre si la conciencia errónea disculpa. Ahora bien, esta cuestión depende de lo que ya se dijo de la ignorancia, pues se dijo (q.6, a.8) que la ignorancia causa involuntario unas veces y otras no. Y porque el bien y el mal moral se dan en un acto en cuanto que es voluntario [...], es claro que la ignorancia que causa involuntario, quita la razón de bien o de mal moral; pero no la que no causa involuntario. También se dijo (q.6 a.8) que la ignorancia que es de algún modo querida, sea directa sea indirectamente, no causa involuntario. Y llamo ignorancia directamente voluntaria a aquella a la que se dirige un acto de la voluntad, e indirectamente, por negligencia, porque uno no quiere saber lo que está obligado a saber, como ya se dijo (q.6, a.8).
>
> Por consiguiente, si la razón o conciencia yerra con error voluntario, sea directamente, sea por negligencia, porque es error acerca de lo que uno está obligado a saber, entonces este error no evita que la voluntad concordante con la razón o conciencia que yerra así, sea mala. Por ejemplo: si una razón errónea dice que el hombre está obligado a llegar a la esposa de otro, la voluntad concorde con esta razón errónea es mala, porque este error proviene de la ignorancia de la ley de Dios, que está obligado a conocer. Pero, si la razón yerra al creer que una mujer escondida fraudulentamente es su esposa y, cuando ella pide el débito, quiere conocerla; su voluntad queda disculpada hasta no ser mala, porque este error proviene de la ignorancia de una circunstancia, que disculpa y causa involuntario» (ST, I-II, q. 19, a. 6, in c).

Otra causa de error procede de la ausencia en el juicio concreto del hábito que perfecciona la razón práctica, que es la virtud de la prudencia. En efecto, cuando tenemos de forma estable la disposición a juzgar correctamente acerca del bien o el mal de una acción a la luz del verdadero fin, es más probable que juzguemos bien. Nos cuesta más, por el contrario, cuando no estamos habituados a juzgar bien. La prudencia es, por eso, fundamental para perfeccionar la conciencia, de tal manera que no solo ayuda a evitar errores en el juicio y a realizarlo con facilidad y prontitud,

sino que logra equilibrarlo al tener en cuenta otros elementos no presentes en la norma. Teniendo en cuenta el juicio de la conciencia, en tanto que hábito, la prudencia tiene una mayor campo de acción al permitir deliberar, juzgar, elegir y realizar lo conveniente[71].

Es tan importante la conciencia para el obrar que es fundamental tenerla bien formada para que no solo conozca los principios morales universales, sino que los aplique y deduzca correctamente en los casos concretos. Tal formación presupone la oportuna distinción entre conciencia verdadera y falsa, y entre conciencia escrupulosa y laxa. La verdadera es la que juzga según la verdad moral; mientras que la falsa, por el contrario, no coincide en su juicio con el bien objetivo. Además, la conciencia verdadera o recta se diferencia tanto de la conciencia escrupulosa, que tiende a juzgar toda acción mala, como de la conciencia laxa, que desdibuja tanto el límite entre el bien y el mal que llega a justificar prácticamente todo como bueno.

Además de lo anterior, cuando exista alguna duda acerca de la moralidad del acto a realizar, lo aconsejable es consultar a personas sabias y prudentes y, siempre, abstenerse de actuar, pues si uno se equivoca, pudiendo conocer, es culpable. Sería la conducta a seguir, por ejemplo, ante la inseguridad de si la píldora del día después tiene efectos abortivos o no. Este tema es aún objeto de estudio y discusión en ámbitos científicos, pero como existe posibilidad de que sea abortiva, lo mejor es abstenerse de su uso.

Esto pone de manifiesto que no basta con tener certeza subjetiva de que algo sea bueno o malo, sino que el juicio de la conciencia debe ser coherente con la ley natural para que efectivamente obligue y asegure un obrar bueno. Es por eso que existe una prioridad de la verdad sobre el parecer subjetivo, pues una conciencia que desoiga la voz de la ley moral da la espalda a su ser y a su sentido[72].

Esta última afirmación es de importancia radical para corregir la tendencia que hace de la conciencia individual el criterio último de moralidad, sin atender a si está o no de acuerdo con la verdad del ser humano plasmada en la ley natural. La prioridad de la verdad lleva a concluir que

71 Para mayor detalle, ver el análisis de ambos conceptos presentado por Rodríguez Luño, *Ética general*, pp. 255-55 ss.

72 Remitimos, por la actualidad del tema, a la reflexión de Joseph Ratzinger sobre la relación que existe o debe existir entre libertad y verdad, en la que una libertad desvinculada de la verdad «se ha aislado y por consiguiente falsificado, «Verdad y libertad», en *Humanitas*, mayo 2005 (X), p. 59.

solo es criterio de moralidad cuando se trata de una conciencia recta y, por ello, verdaderamente acorde con los principios éticos[73].

[73] El principio de autonomía, considerado uno de los cuatro principios de la bioética, encuentra aquí sus límites, pues la autonomía no debe ejercerse desvinculado del orden natural personal, sino en tanto se adhiere a él. Cfr. Joseph Ratzinger, «Conciencia y verdad», en *Humanitas*, mayo 2005 (X), pp. 135-152.

8. Los hábitos morales: virtudes

1. Los hábitos

En todo nuestro obrar y actuar, orientamos nuestras acciones a nuestro fin, pero, aunque este viene señalado por la naturaleza, hemos de quererlo libremente y obrar conforme a él. Por eso se puede decir que nuestro obrar va configurando nuestra naturaleza en una doble dirección: o bien la acerca a su fin propio, el de su perfección, o bien, la aleja, haciéndola más imperfecta. En este sentido, ya vimos que «La vida activa vivida según las virtudes nos dispone a la bienaventuranza». Por eso «el premio auténtico de la virtud es la misma bienaventuranza, por la que se esfuerzan los virtuosos» (ST, I-II, q. 2, a. 2, ad 1).

Con vistas a disponerse al fin último, vimos cómo la persona debe vivir bien, es decir, acorde a la ley natural. Para ello debe disponer todas y cada una de sus facultades para actuar armónicamente en conformidad con el bien conocido por la recta razón. Tal disposición es necesaria precisamente para que lo que está en potencia llegue a actualizarse.

Hay ciertas potencias que se dirigen si desviarse a su fin propio y siempre lo logran como la facultad nutritiva, por ejemplo, que digiere los alimentos de forma espontánea. En cambio, a diferencia de las anteriores, las potencias racionales y las sensibles, en cuanto son dominadas por la razón, tienen un margen de indeterminación en su obrar y por eso pueden tender a diferentes objetos, bueno o malos, pues la voluntad puede querer el bien o querer al mal. De ahí que necesiten del hábito[74] correcto para que las determine a los actos buenos o conformes a su propia naturaleza.

[74] Al hábito como esa fuerza o disposición a obrar libre y personalmente de en una determinada manera, no es una mera repetición mecánica de algo.

> «En caso de que la forma no tenga más que una determinada operación, no hay necesidad de ninguna otra disposición sobreañadida a la forma para obrar; pero si se trata de una forma que puede obrar de diversos modos, cual es el alma, entonces es necesario que se disponga para sus operaciones por determinados hábitos» (ST, I-II, q. 49, a. 4, ad 1).

El hábito dispone a estas facultades a obrar en una determinada dirección: si tal disposición le perfecciona, tal hábito es una virtud, pero, si al contrario, le aparta de su fin propio al tender a lo que no es conforme a su naturaleza, entonces ese hábito es un vicio.

Además de fortalecer la tendencia a su fin natural, las facultades necesitan de la virtud para perfeccionar la libertad y superar así la tendencia al desorden provocado por la debilidad de las facultades humanas en nuestra condición temporal. La disposición al bien permite contrarrestar los efectos del pecado original: ignorancia, debilidad, malicia y concupiscencia (Cfr. ST, I, q. 85, a. 3), que todos experimentamos en la tensión entre lo racional y las inclinaciones sensitivas, hasta llegar a hacer el mal que no queremos y dejar de hacer el bien que sí queremos. Como el estudiante que quisiera estudiar pero pierde varias horas en Twitter, o el que quisiera portarse bien con sus padres pero les grita.

> «Hábitos se dicen aquellos según los cuales nos hallamos bien o mal dispuestos con respecto a las pasiones. Pues el hábito es cierta disposición que determina a la potencia por comparación a algo. Si esta determinación es según lo que es conforme a la naturaleza de las cosas, será un hábito bueno, que dispone a hacer bien algo. De otra manera será un hábito malo, y de acuerdo a este, algo se hará mal. Pone el ejemplo de algún hábito que podemos tener, como el de la ira, que será un mal hábito si es muy vehemente o muy débil, o sea por exceso de ira o por defecto, pero que será bueno si se realiza de acuerdo al medio debido» (CEN, II, V, 184).

El hábito se adquiere mediante el constante ejercicio de ciertos actos. Es por eso que nadie nace siendo virtuoso o vicioso, sino que tanto la virtud como el vicio son una conquista de su obrar. Y así, nos hacemos justos realizando libremente constantes actos de justicia; o generosos o puntuales reiterando actos de generosidad o de puntualidad. Para adquirir un vicio basta, en cambio, con no hacer nada, es decir, dejar de hacer el bien que quizás sí costaba un cierto esfuerzo.

Los hábitos configuran las potencias del hombre y su personalidad de tal manera que le permiten obrar con facilidad y prontitud, por lo que se convierten en una segunda naturaleza:

> «Porque al que tiene un hábito le es de suyo amable lo que es conveniente según el propio hábito; pues se le hace connatural en cierto modo, en cuanto que la costumbre y el hábito se convierten (en una segunda) naturaleza. Mas lo que le conviene a uno según el hábito vicioso es algo que excluye un bien espiritual» (ST, I-II, q. 78, a. 2, in c).

El hábito predispone a obrar fácil y prontamente en la dirección a la que se dirige. Si son las virtudes las que perfeccionan a la persona en su obrar moral, su posesión será necesaria para que el hombre alcance la plenitud propia de su naturaleza y actúe moralmente bien. Por eso se dice que se connaturaliza el hombre con el bien a través de la virtud. Esta necesidad es apoyada por una triple finalidad que estas cumplen y que Santo Tomás señala:

> «[…] por ser la operación el fin del que obra, al existir todas las cosas en función de su operación […] como por su fin próximo, cada ente es bueno en cuanto está en posesión del orden completo hacia su fin. De ahí que la virtud haga bueno a quien la tiene y convierta en buena su obra, como se dice en el II *Ethi*; y de este modo también queda claro que es una disposición de lo perfecto a lo óptimo.
> […] necesitamos los hábitos de las virtudes para tres fines: primero, para que haya uniformidad en su operación, porque los seres que dependen solo de la operación, se mudan con facilidad, a no ser que estén constituidos de acuerdo con una inclinación habitual. Segundo, para que la operación perfecta se produzca fácilmente. Pues, a no ser que la potencia racional esté de algún modo inclinada a un fin, convendrá siempre, cuando sea necesario obrar, que preceda a la búsqueda de la operación, como es evidente con respecto de aquel que quiere reflexionar sin tener todavía el hábito de la ciencia, o del que quiere obrar virtuosamente careciendo del hábito de la virtud […] Tercero, para que la operación perfecta se remate de un modo placentero. Esto acontece por medio del hábito, porque, al ser algo a modo de la propia naturaleza, hace su operación como natural, y, en consecuencia, deleitable. La conveniencia es causa de satisfacción, por lo que el Filósofo consigna como signo del hábito la complacencia que hay en la operación» (*De las virtudes en general,* a. 1, in c).

El vicio, por el contrario, es un hábito operativo malo que conduce a su poseedor a actuar contra las inclinaciones inscritas en su naturaleza:

> «[…] el vicio es contrario a la virtud. Mas la virtud de cada cosa consiste en que esté bien dispuesta según lo conveniente a su naturaleza […]. Por lo tanto, en cada cosa se debe llamar vicio a las disposiciones contrarias a su naturaleza. De ahí también que de esto es de lo que se le vitupera a cada cosa: pues del vicio se cree haberse derivado el vocablo vituperación, según dice Agustín en el libro III *De lib. arb.* Pero hay que tener presente que la naturaleza de cada cosa principalmente es la forma, según la cual la cosa logra su especie. Mas el hombre está constituido en su especie por el alma racional. Y por eso lo que es contra el orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre. Es, pues, bien del hombre ser según la razón; y mal del hombre es ser fuera de la razón […]. Por donde la virtud humana, que hace bueno al hombre y sus obras, en tanto es según la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio, en tanto es contra la naturaleza en cuanto es contra el orden de la razón» (ST, I-II, q. 71, a 2, in c).

El mal moral, como vimos, se originaba al quebrantar el orden natural establecido por Dios. De ahí que toda acción viciosa, al oponerse a su fin más propio, implique un rechazo al fin último del hombre y afecte el núcleo más íntimo de la existencia humana[75]. Los vicios dañan, en mayor o menor medida, la naturaleza del sujeto. Al igual que las virtudes, los vicios afectan a la persona completa, su inteligencia, su voluntad y sus afectos, conduciéndola incluso a sentir un rechazo hacia el bien, con lo que frustra, de raíz, su felicidad, al impedirle ordenar sus acciones al fin último. La recta ordenación al bien, causa de los actos buenos, se ve así dificultada o incluso anulada por el vicio, lo cual pone en evidencia la estrecha relación entre ética y felicidad. ¿Es posible que un envidioso que se aflige por el bien del otro sea feliz, o que un avaro que acumula cada vez más riquezas al mismo tiempo sea incapaz de disfrutarlas porque no quiere gastarlas? Cada hombre, «En todo lo que hace, se hace a sí mismo. Por ello, está siempre presente como medida él mismo, la creación, su bien y su mal»[76].

---

[75] Cfr. Pieper, Josef, *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona, 1998, pp. 38-39.

[76] Ratzinger, Joseph, *Al principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación*, Tr. S. Castellote, Edicep, Valencia, 2001, p. 92.

El peso que tienen los hábitos en la configuración de nuestra personalidad y la consiguiente dificultad de luchar contra el vicio arraigado saltan a la vista en la vida de San Agustín, tal como lo describe en *Las confesiones*. Durante los primeros pasos de su conversión intelectual, consciente ya de la esterilidad de su vida de pecado, Agustín lucha por liberarse de los impedimentos de la carne, para estar no solo cierto, sino estable en Dios[77]. Metido de lleno en este proceso, comprueba que a menudo el alma no era capaz de obedecerse a sí misma en la realización completa del bien. La voluntad caía, entonces, en la desgarradora enfermedad de querer, por una parte, y de no querer, por la otra, porque aunque era consciente de la verdad, el alma no era capaz de levantarse por el «peso de la costumbre» (*Ibid,* VIII, 9, 21). La vivencia agustiniana revela la verdadera división interior que sufre el hombre cuando se encuentra en este estado: por un lado, el deseo de la eternidad absorbe sus aspiraciones espirituales, pero, por otro, el deseo de los bienes terrenos esclaviza su parte inferior y le ata con la fuerza del hábito, ocasionando un profundo dolor por no poder alcanzar sus anhelos (*Ibid,* VIII, 10, 22). El precio que se paga al pecar —realizar el mal— es caer en este abismo al que nos arrastra la fuerza de la costumbre, quedando encadenados por la porfía de nuestra voluntad esclava y viciosa. «Porque de la voluntad perversa nace el apetito, y del apetito obedecido nace la costumbre, y de la costumbre no contradicha proviene la necesidad; y con estos a modo de anillos entrelazados entre sí —por lo que antes llamé cadena— me tenía aherrojado en dura esclavitud» (*Ibid,* VIII, c. 5, 10)[78].

77 Cfr. Agustín de Hipona, *Las confesiones*, BAC, Madrid, 1991, VIII, 1, 1.

78 Y sin embargo, la primera conversión, siendo necesaria, fue insuficiente y necesitó una segunda, no exenta de dolor, por la que sacrificó su amada soledad e hizo de su vida un compromiso total al servicio de Dios en los demás. Así la describió Benedicto XVI en Pavía en abril de 2007: «Esta fue la segunda conversión que este hombre, luchando y sufriendo, debió realizar continuamente: estar allí siempre a disposición de todos, no buscando su propia perfección; siempre, junto con Cristo, dar su vida para que los demás pudieran encontrarlo a él, la verdadera vida». (Visita pastoral a Vigévano y Pavía. Homilía en la concelebración eucarística, Pavía, 22 de abril de 2007). Al ser aclamado como obispo de Hipona en el año 391, tuvo que aprender que la plenitud del amor de Dios no puede encerrarse en sí misma sino que necesariamente se comunica y se transforma en servicio a los demás. Su querida soledad había de ser sacrificada para llevar a los hombres lo que él había recibido. En su proceso personal de aprendizaje de la libertad, captó que la madurez del amor le llevaba a comprometerse con los otros: a asumir las preocupaciones de los hombres, a poner a su servicio sus grandes dotes humanas dándoles su tiempo y sus energías, es decir, a vivir su libertad según la verdad más exigente de la mutua dependencia y estrecha unión con el prójimo. El resultado

2. Naturaleza de la virtud: término medio

Muchas son las definiciones de virtud con que contamos. La etimológica remite a su raíz latina de *vis,* fuerza, dando a entender que es la fuerza que la potencia necesita para perfeccionarse en el bien. Pero generalmente se reconoce como un hábito operativo bueno, es decir, una disposición habitual a operar, a realizar el bien en tanto que perfectivo de la persona.

> «Por eso es necesario que la virtud de cada cosa se defina en orden al bien. Por consiguiente, la virtud humana, que es un hábito operativo, es un hábito bueno y operativo del bien» (ST, I-II, q. 55, a. 3, in c).

La virtud consiste en un término medio que se encuentra igualmente distante de dos extremos, uno por exceso y otro por defecto. Y en ese término medio se encuentra la medida del recto obrar. Como sucede con la valentía, que dista lo mismo de la cobardía que de la temeridad, o con la generosidad, que se encuentra entre la avaricia y la prodigalidad.

> «Según consta […], de la razón de virtud es ordenar al hombre al bien. Y lo propio de la virtud moral es perfeccionar la parte apetitiva del alma en una determinada materia. Ahora bien, la medida y la regla del movimiento del apetito hacia el objeto apetecible es la misma razón. Consistiendo, pues, el bien de cualquier cosa medida y regulada en que se conforme a su regla, como el bien de las obras de arte está en que se conformen con la regla del arte; mientras que su mal está, consiguientemente, en que disienta de su regla o medida, lo cual sucede, o bien porque excede la medida, o bien porque no la alcanza, como se ve claramente en todas las cosas reguladas y medidas; resulta claro que el bien de la virtud moral consiste en la adecuación a la medida de la razón. Ahora bien, es evidente que el medio entre el exceso y el defecto es la igualdad o conformidad. Por lo tanto, resulta manifiesto que la virtud moral consiste en el medio» (ST, I-II, q. 64, a. 1, in c.).

Puede ayudar presentar, en el siguiente cuadro, varias virtudes que son un término medio entre dos extremos viciosos, por exceso y por defecto[79]:

---

fue una vida plena y feliz, aunque entregada y sacrificada, en constante salida de sí a impulsos del amor.

[79] Tomado de Widow, J. L., *Introducción a la* ética, p. 184.

Exceso	*Medio*	*Defecto*
Irascibilidad	Mansedumbre	Indolencia
Temeridad	Valentía	Cobardía
Desvergüenza	Pudor	Timidez
Intemperancia	Moderación	Insensibilidad
Envidia	Indignación	---
Ganancia	Justicia	Pérdida
Prodigalidad	Liberalidad	Tacañería
Fanfarronería	Sinceridad	Disimulo
Adulación	Amabilidad	Desabrimiento
Obsequiosidad	Dignidad	Antipatía
Blandenguería	Firmeza	Padecimiento
Vanidad	Magnanimidad	Pusilanimidad
Ostentación	Magnificencia	Mezquindad
Malicia	Prudencia	Simpleza

3. Tipos: intelectuales y morales

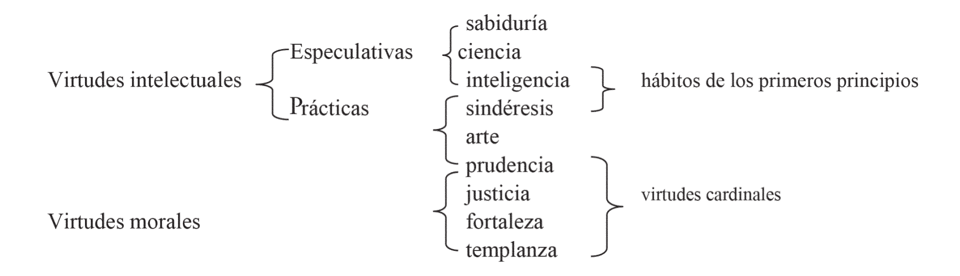
Las virtudes se pueden clasificar atendiendo a dos criterios: el sujeto que perfeccionan y su origen. Atendiendo al sujeto, las virtudes pueden encontrarse tanto en la potencia intelectiva como en las apetitivas. Las virtudes que perfeccionen la potencia intelectiva se llaman virtudes intelectuales, porque disponen al hombre de forma adecuada para conocer y decir la verdad. Estas perfeccionan al hombre en un aspecto. Por ello el hombre que posee una virtud intelectual es bueno, en cierto aspecto.

Las virtudes intelectuales perfeccionan a la inteligencia en su función teórica y práctica. Las virtudes de la inteligencia especulativa son: el intelecto, que es el hábito de los primeros principios teóricos; la sindéresis, que es el hábito de los primeros principios morales; la sabiduría, que es la virtud que ayuda a considerar las cosas desde sus causas últimas; y la ciencia, que es la virtud que permite deducir correctamente las conclusiones a partir de las causas, logrando así nuevos conocimientos. Por otro lado, las virtudes que perfeccionan la inteligencia práctica, es decir, en orden a la acción, son la virtud de la prudencia y el arte o técnica. El arte es el conocimiento de lo que se ha de hacer para producir determinados objetos,

como una silla o un cuadro. La prudencia dicta cómo obrar bien en cada caso concreto (Cfr. ST, I-II, q. 57).

Las virtudes morales perfeccionan las potencias apetitivas —voluntad y apetito sensible— haciendo que se muevan a su bien específico en cuanto hombre, de tal manera que las pasiones pueden ser ordenadas por las virtudes con un gobierno no despótico sino político, es decir, las regulan pero no las imponen. Estas virtudes hacen bueno al hombre en un sentido absoluto en la medida en que no solo entiende qué es bueno, sino que lo pone por obra. Y así, un buen científico puede tener un gran conocimiento de su disciplina, pero eso no le asegura que sea una buena persona. A estas virtudes se les da el nombre de cardinales, porque funcionan como el gozne —cardo— que abre la puerta a otras muchas virtudes.

Las virtudes morales son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, de las que hablaremos más detalladamente a continuación.



Por otro lado, atendiendo a su origen o causa, las virtudes pueden ser adquiridas o infusas. Las infusas o sobrenaturales son recibidas por una gracia sobrenatural y son, por eso, inalcanzables al empeño humano. Mientras que las adquiridas son el resultado del esfuerzo del hombre en tanto que elige y realiza actos buenos de forma repetida.

> «Hay una virtud humana que se encuentra en lo que es racional por sí mismo, y se llama virtud intelectual. Otra, en cambio se halla en lo que es racional por participación, en la parte apetitiva del alma, y se llama virtud moral. Por eso, dice que de unas virtudes decimos que son intelectuales y de otras que son morales. Se dice que la sabiduría, el intelecto y la prudencia son virtudes intelectuales. Pero que la liberalidad o generosidad y la sobriedad son morales» (CEN, 153).

Una vez adquirida la virtud moral, su efecto inmediato es la realización de la obra buena con prontitud, facilidad y alegría. Esto presupone la integración, no la negación, de las pasiones, que de esta manera estarían cumpliendo su misión específica de impulsoras de la acción en armonía con las facultades racionales a través de la virtud. Por eso se dice que la obra virtuosa se perfecciona de tal forma que se realiza libremente y no de forma mecánica. Así lo establece Aristóteles en este conocido texto:

> «Es, por tanto, la virtud un modo de ser electivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que decidiría el hombre prudente» (EN, II, 6, 1106b36-40).

Entre las virtudes se descubre una conexión y estrecha relación hasta el punto de que las morales requieren de, al menos, una virtud intelectual, que es la prudencia.

> «La virtud moral puede existir, ciertamente, sin algunas de las virtudes intelectuales, como la sabiduría, la ciencia y el arte; pero no puede existir sin el entendimiento y la prudencia. No puede darse virtud moral alguna sin la prudencia, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir, que hace buena la elección, para lo cual se requieren dos cosas: primera, que exista la debida intención del fin, y esto se debe a la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conveniente según razón, y tal es el fin debido; segunda, que el hombre escoja rectamente los medios conducentes al fin, lo cual no se verifica sino por la razón en el uso correcto del consejo, del juicio y del imperio, cual hacen la prudencia y las virtudes anejas a la misma [...]. Luego la virtud moral no puede existir sin la prudencia».
>
> En consecuencia, tampoco puede existir la virtud moral sin el entendimiento, pues por el entendimiento se poseen los principios naturalmente conocidos, tanto de orden especulativo como de orden práctico. Por tanto, así como la recta razón en el orden especulativo, en cuanto que argumenta desde los principios naturalmente conocidos, presupone el entendimiento de los principios, así también lo presupone la prudencia, que es la recta razón de lo agible» (ST, I-II, q. 58, a. 4, in c).

4. Virtudes cardinales

Las virtudes morales más importantes, unidas a la prudencia como virtud rectora, se denominan, como ya vimos, virtudes cardinales. Cardinal proviene de *cardo* —bisagra— e indica que cada una abre la puerta a muchas otras virtudes. Se consideran cardinales estas cuatro virtudes: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

> «El número de determinadas cosas puede tomarse, bien atendiendo a los principios formales, bien a los sujetos en que se dan. De uno y otro modo resultan ser cuatro las virtudes cardinales. Efectivamente, el principio formal de la virtud, de la que ahora hablamos, es el bien de la razón. Y este puede considerarse de dos modos. Uno, en cuanto que consiste en la misma consideración de la razón, y así habrá una virtud principal, que se llama prudencia. De otro modo, en cuanto que el orden de la razón se realiza en alguna otra cosa; bien sean las operaciones, y así resulta la justicia; bien sean las pasiones, y así es necesario que existan dos virtudes, porque es necesario poner el orden de la razón en las pasiones, habida cuenta de su repugnancia a la razón, que se manifiesta de dos modos: uno, en cuanto que la pasión impulsa a algo contrario a la razón; y así es necesario que la pasión sea reprimida, de donde le viene el nombre a la templanza; de otro modo, en cuanto que la pasión retrae de realizar lo que la razón dicta, como es al temor de los peligros y de los trabajos, y así es necesario que el hombre se afiance en lo que dicta la razón para que no retroceda, de donde le viene el nombre a la fortaleza.
>
> De modo parecido resulta el mismo número atendiendo al sujeto, pues el sujeto de la virtud, de la que hablamos ahora, es cuádruple, a saber: el que es racional por esencia, al que perfecciona la prudencia; y el que es racional por participación, que se divide en tres: la voluntad, que es el sujeto de la justicia; el apetito concupiscible, que es el sujeto de la templanza; y el apetito irascible, que es el sujeto de la fortaleza» (ST, I-II, q. 61, a. 2, in c).

Cada una de las virtudes cardinales se practica unida a otras virtudes que se dan como sus partes. Estas pueden ser integrales, subjetivas y potenciales.

> «[...] una virtud cardinal puede tener tres clases de partes: integrales, subjetivas y potenciales. Llamamos partes integrales de una virtud a las condiciones que esta debe reunir [...].
> Las partes subjetivas de una virtud son sus especies. Pero conviene distinguir las especies de una virtud según la diversidad de su materia u objeto. Llamamos partes potenciales de una virtud a las virtudes secundarias, las cuales ejercen, en materias de una menor dificultad, un papel moderador semejante al que desempeña la virtud principal en una materia principal» (ST, II-II, q. 143, a. 1, in c).

De acuerdo a esta clasificación, iremos estudiando a continuación las virtudes cardinales y sus partes integrantes.

5. Prudencia[80]

La prudencia es propiamente una virtud intelectual en tanto que permite conocer rectamente la realidad para discernir y ordenar los medios convenientes al bien objetivo. Dicho de forma clásica, constituye la «recta razón en el obrar».

Se puede decir que consiste en una especie de sabiduría práctica aplicada a la vida. Es por eso que se la considera como la auriga o virtud rectora cuya misión es dirigir a las demás virtudes en tanto que establece el recto obrar al fijar el término medio en los actos concretos de justicia, de fortaleza y de templanza. La templanza implica un conocimiento recto y cabal de la realidad de las cosas, del fin último de nuestra vida y del valor de los medios disponibles para alcanzarlo. Este conocimiento nos hace capaces de aplicar a las circunstancias actuales los grandes principios morales para actuar correctamente. En otras palabras, «es prudente quien dispone lo que hay que hacer en orden a un fin» (ST, II-II, q. 47, a. 13, in c), quien acierta bien al elegir la actuación que corresponde en cada momento porque sabe discernir los medios buenos que llevan al verdadero fin.

> «Incumbe a la prudencia determinar de qué manera y con qué medios debe el hombre alcanzar con sus actos el medio racional. En efecto, aunque el

80 Gran parte de lo que sigue acerca de las virtudes cardinales está tomado de las cápsulas tomistas mensuales del año 2009, elaboradas por Mª Esther Gómez para la Corporación Santo Tomás (publicada en la revista digital *Santo Tomás Informa*, disponibles en el *link* http://www.santotomas.cl/formacion_identidad/cet/capsula_2009.html).

fin de la virtud moral es alcanzar el justo medio, este solamente se logra mediante la recta disposición de los medios» (ST, II-II, q. 47, a. 7, in c).

El que se equivoca en el fin, aunque sepa discernir los mejores medios para lograrlo, no posee más que una falsa prudencia o astucia. Así:

> «[…] tiene prudencia falsa quien, por un fin malo, dispone cosas adecuadas a ese fin, pues lo que toma como fin no es realmente bueno, sino solo por semejanza con él, como se habla, por ejemplo, de buen ladrón» (*Ibid*, a. 13, in c).

A diferencia de la astucia, que acabamos de ver, la prudencia verdadera «encuentra el camino adecuado para conseguir el fin realmente bueno». Ahora bien, ¿es posible que esta prudencia sea imperfecta? Sí, en dos casos. El primero, cuando se pone como fin último otro fin subordinado o que pertenece al orden de los medios, como le sucede al «buen negociante» que es prudente en la elección de los medios, pero no sabemos si acierta en el fin último (esto le sucede al que se desempeña bien en su profesión pero con el único fin de ejercer bien su profesión o de generar una buena opinión de cara a los demás, sin orientarla a un fin ulterior o trascendente). El segundo caso en que la prudencia se da de modo imperfecto sucede cuando no se tiene la voluntad de realizar lo que se considera que es bueno. Por último, y frente a los dos casos anteriores, posee prudencia en el más alto grado quien tiene el hábito y por tanto es capaz de aconsejar, juzgar e imperar «con rectitud en orden al fin bueno de toda la vida. Es la única prudencia propiamente tal» (*Idem*).

En concreto, y en función de su juicio recto, el hombre prudente es la persona más indicada para dar consejos sabios y atinados a quienes los necesiten. Sin embargo, de poco serviría juzgar y aconsejar bien si no tuviéramos el imperio, es decir, el poder de llevar a cabo lo que entendemos que es correcto. El hombre prudente sabe actuar, cuándo y cómo se debe, atendiendo a las circunstancias.

Las partes integrales de la prudencia son *memoria, inteligencia, docilidad, sagacidad, razón, providencia, previsión, circunspección, precaución o cautela*. Santo Tomás distingue estas virtudes según estén orientadas al conocimiento de los medios y de todo lo relacionado con ellos —el juicio—, o según tengan que ver con la manera de aplicar el conocimiento a la obra —el imperio.

«En el conocimiento hay que considerar tres momentos»: su contenido, la forma de adquirirlo y el uso que de él se hace. Respecto al cono-

cimiento en sí mismo, este puede ser de «cosas pasadas», que «da lugar a la memoria», o de «cosas presentes, sean contingentes, sean necesarias, se le llama inteligencia». Tanto recordar para aprender de lo pasado como conocer a cabalidad la situación actual presente, son necesarios para tomar prudentes decisiones. Tal conocimiento podemos adquirirlo por nosotros mismos o a través de otras personas que nos lo transmiten, y así, encontramos la virtud de la sagacidad o propia invención y la de la docilidad para preguntar a otros más sabios o prudentes y disponer «bien al sujeto para recibir la instrucción de otros» (q. 49, a. 3, in c). A su vez, lo conocido nos permite deducir otras cosas siempre que se razone bien con la virtud de la razón (Cfr. ST, II-II, q. 48, a. 1).

La determinación del juicio y del imperio necesita además de otras tres virtudes: la previsión, la circunspección y la precaución. Por la primera se ordenan las cosas presentes al fin futuro que, de alguna manera, se adelanta o se prevé en la intención; además, «tener en cuenta los distintos aspectos de la situación [...] incumbe a la circunspección»; y en último lugar hay que ser precavidos para saber distinguir lo bueno de lo malo y así «evitar los obstáculos» para no exponerse inútilmente (*Idem)*.

Para tomar una buena y prudente decisión se precisa razonar bien evitando lo que pueda desviar o distraer nuestro razonamiento, y tener la disposición de averiguar lo que no sabemos, antes de tomar precipitadamente una decisión. La persona prudente no es por eso ni precipitada ni indecisa, es capaz de prever para atender a las consecuencias y tiene la entereza de negarse ante lo abiertamente malo o improcedente y de actuar cuando entiende que debe hacerlo.

En la prudencia, según el ámbito a que se aplique, se distinguen las siguientes partes subjetivas: prudencia personal, por la que uno rige su propia conducta; o, si se dirige a un cierto bien común, la gubernativa, la política, familiar o militar (Cfr. ST, II-II, q. 50).

Finalmente, porque perfeccionan los actos propios de la prudencia, son partes potenciales las virtudes de eubulia que, al perfeccionar la deliberación, permite dar buenos consejos; *synesis* o 'sensatez', que perfecciona el juicio haciéndole recto o sensato; y la *gnome o* perspicacia para juzgar en situaciones extraordinarias (Cfr. *Ibid, q.51)*. Su necesidad se pone de manifiesto debido a la influencia que ejercen las disposiciones morales en el juicio práctico:

> «El juicio recto consiste en que la inteligencia comprenda una cosa como es en sí misma. Esto se da [...] indirectamente, por la buena disposición

de la voluntad, de la cual se sigue el juicio recto sobre los bienes deseables. De esta manera, los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un juicio recto virtuoso en torno a los fines, mientras que la *synesis* se ocupa más de los medios» (*Ibid*, q. 51, a. 3, ad. 1).

Para entender mejor la adecuada práctica de la prudencia e identificar algunas malas prácticas profesionales, es útil dar a conocer ciertos vicios que se le oponen, como partes de la imprudencia.

«[...] la imprudencia es pecado general que contiene diversas especies de tres maneras. La primera, por oposición a las distintas partes subjetivas de la prudencia. Desde este punto de vista habría que dividir a la imprudencia en otras tantas especies correlativamente opuestas a las especies de prudencia, distinguiendo la prudencia directiva de la conducta individual, y otras especies destinadas al gobierno de la multitud, como explicamos en su lugar (q.48). En segundo lugar, por oposición a las partes cuasi potenciales de la prudencia, que son las virtudes adjuntas diferenciadas por los distintos actos de la razón. En este sentido, la falta de consejo del que se ocupa la *eubulia* da lugar a la especie de imprudencia precipitación o temeridad. La falta de juicio, objeto de la *synesis* y de la *gnome,* origina la inconsideración, y la falta en el precepto, acto propio de la prudencia, da como resultado la inconstancia o negligencia.Por último, pueden considerarse las especies de imprudencia por la oposición a los distintos elementos requeridos para la prudencia y que son como partes integrales de la misma. Y dado que todos ellos se ordenan a dirigir los tres actos de la razón que hemos indicado, todos los defectos opuestos se reducen a las cuatro partes indicadas: la falta de cautela y de circunspección va incluida en la falta de consideración; los defectos en la docilidad, memoria o atención, están comprendidos en la precipitación, y la imprevisión y los defectos de inteligencia y de sagacidad pertenecen a la negligencia y a la inconstancia» (ST, II-II, q. 53, a. 2, in c).

Particular mención se merece el vicio de la negligencia, por encontrarse con demasiada frecuencia en el mundo profesional.

«La negligencia entraña falta de la solicitud debida, y toda omisión de acto debido es pecado. Y así como la diligencia es acto especial de virtud, la negligencia debe ser también pecado especial» (ST, II-II, q. 54, a. 1, in c).

6. Justicia

La justicia es la virtud propia de la vida activa que perfecciona las relaciones entre las personas. Por eso radica en la facultad de la voluntad, por la que queremos lo bueno y lo ponemos por obra. Se diferencia del resto de las virtudes cardinales porque se orienta no hacia uno mismo, sino hacia los demás, en la medida en que consiste en obrar con rectitud en relación a los otros. De aquí que Santo Tomás la defina como:

> «[...] el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho» (es decir, lo que le corresponde, lo suyo, lo justo) (ST, II-II, q. 58, a. 1, in c).

La justicia siempre se refiere a otra persona y versa sobre el derecho, es decir sobre:

> «aquello que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como —por ejemplo— la retribución del salario debido por un servicio prestado» (*Ibid*, q. 57, a. 1, in c).

Conviene señalar que lo que en derecho corresponde a otro no debe identificarse solo con algo material (un regalo, dinero, un sueldo estipulado por un contrato), sino que también puede ser un reconocimiento (a una obra hecha, a una dignidad), una ayuda (ante una petición, como muestra de piedad), algo espiritual (una muestra de amor, de apoyo, una oración, un acto de culto), etc.

Por igualdad se entiende la correspondencia o ajuste —justicia— entre el acto de una persona y lo que debe recibir por ello, como se pone de manifiesto en el ejemplo del salario, que se debe ajustar al servicio prestado. Según sea el acto realizado por otro, así será lo justo, que no es algo predeterminado sino que depende de lo recibido o previamente dado. Por eso sería una falsa justicia dar a todos lo mismo, pues cada uno, de acuerdo a lo que le diferencia o le es propio, tanto de natural como por su obrar, deberá recibir según lo que ha realizado. Y así, la madre que diera jugo natural de naranja a su hijo enfermo, pero no al sano, porque no lo necesita, estaría realizando un acto de justicia; mientras que, por el contrario, sería injusto que repartiera entre todos sus hijos, por igual, una medicina contra la gripe bajo el pretexto de que, si no lo hace, los hijos sanos podrían sentirse tratados injustamente.

Esta igualdad viene señalada por la naturaleza de las cosas, «como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto», base del trueque. Una vez reconocido este criterio que emana de las cosas mismas y que da lugar al derecho natural, se puede establecer una igualdad según convención, que es el derecho positivo del que pende la justicia legal. Tal justicia debería fundamentarse en el derecho natural, de donde se deduce, como vimos, que únicamente será justo el derecho positivo o convencional que se ajuste al natural.

La justicia se orienta al bien de la sociedad, que es el bien común, lo cual le concede una cierta prioridad sobre el resto, debido a que el bien común posee cierta preeminencia sobre el individual en el orden temporal y dentro de la sociedad política.

Por eso, «la justicia es alabada en la medida en que el virtuoso se comporta bien con respecto al otro» (*Ibid*, q. 58, a. 12, in c), pues «las virtudes más grandes son necesariamente las que son más útiles a otros», afirma con palabras de Aristóteles. ¿Y qué mayor muestra de justicia que el amor manifestado en el buen trato y en la misericordia hacia personas que tienen, como nosotros, la misma eminente dignidad?

Las relaciones justas de la sociedad con los individuos, es decir, sus deberes respecto a ellos, serán el objeto de la justicia distributiva, mientras que las relaciones entre los individuos son reguladas por la justicia conmutativa. Estas dos, la distributiva y la conmutativa, son para Santo Tomás las partes de la justicia en sí misma, es decir, las partes subjetivas.

En el primer caso se atiende a la distribución de los bienes según lo que le es debido a cada persona, lo cual no puede ser idéntico para todos sino ajustado a lo que cada uno merece o debe recibir. Recordemos que estos bienes pueden ser materiales o espirituales. Lo que se opone a esta justa distribución es, por un lado, una absoluta igualdad en el reparto que no atendiera a las diferencias personales, y, por otro, una acepción de personas injustificada, el «favoritismo». La razón es clara: no sería justo dar algo a alguien que, o no lo necesita, o no lo merece. Como sucedería al conferir un cargo o una dignidad a alguien no por tener las cualidades requeridas sino por ser amigo o pariente de quien ostenta la autoridad. En este caso faltaría la correspondencia entre los dos términos, la persona y el cargo, propia de la justicia.

Respecto a las relaciones entre iguales, lo propio de la justicia conmutativa es la restitución, es decir, la «compensación de una cosa a cosa» (ST, II-II, q. 62, a. 1, in c), devolver a uno la posesión de lo suyo. Esta posesión puede «perderse» por propia iniciativa, como sucede, por ejemplo, en los préstamos, o, en contra de la propia voluntad, en el caso del robo. Esta

última transacción es, por lo tanto, involuntaria. Santo Tomás desciende al detalle al examinar los casos en que no se respeta la justicia conmutativa. En las transacciones voluntarias, como el intercambio monetario, se comete injusticia tanto al cometer fraude en las compraventas como al practicar la usura, ese exceso al fijar los intereses de devolución.

La falta en la que incurre quien comete fraude es explicada pormenorizadamente por Santo Tomás. Como es algo que sucede habitualmente, es necesario identificarla bien para evitarla, en tanto que injusticia en la contra-venta o en relación a vender objetos defectuosos:

> «Utilizar el fraude para vender algo en más del precio justo es absolutamente un pecado, por cuanto se engaña al prójimo en perjuicio suyo [...]. Pero [...] considerada la compraventa [...] en sí misma; [...] parece haber sido instituida en interés común de ambas partes, es decir, mientras que cada uno de los contratantes tenga necesidad de la cosa del otro, como claramente expone el Filósofo en *I Polit*. Mas lo que se ha establecido para utilidad común no debe redundar más en perjuicio de uno que del otro otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa. Ahora bien: el valor de las cosas que están destinadas al uso del hombre se mide por el precio a ellas asignado, para lo cual se ha inventado la moneda, como se dice en *V Ethic*. Por consiguiente, si el precio excede al valor de la cosa, o, por lo contrario, la cosa excede en valor al precio, desaparecerá la igualdad de justicia. Por tanto, vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí injusto e ilícito» (ST, II-II, q. 77, a. 1, in c).

> «Acerca de un objeto que se halla en venta se pueden considerar tres clases de defectos: el primero se refiere a la naturaleza del objeto; y si el vendedor conoce este defecto de la cosa que vende, comete fraude en la venta, y esta, por esa misma razón, se vuelve ilícita —[...] porque lo que está mezclado padece un defecto respecto a la especie. El segundo defecto refiérese a la cantidad, que se conoce por medio de las medidas; y así, si alguien, a sabiendas, emplea una medida deficiente al realizar la venta, comete fraude y la venta es ilícita. [...] El tercer defecto atañe a la calidad; por ejemplo, si es vendido como sano un animal enfermo; y si alguien hace esto conscientemente, comete fraude en la venta y, por tanto, esta resulta ilícita.
>
> En todos estos casos no solo se peca realizando una venta injusta, sino que además se está obligado a la restitución. Pero si el vendedor ignora

> la existencia de alguno de los antedichos defectos en la cosa vendida, no incurre en pecado; porque solo materialmente comete una injusticia, pero su acción en sí no es injusta, como en otro lugar hemos visto (q.59 a.2). Mas cuando tenga conocimiento de ello está obligado a recompensar al comprador.
> Todo lo dicho sobre el vendedor debe aplicarse también al comprador. En efecto, a veces ocurre que el vendedor cree que su cosa, en cuanto a su especie, es menos valiosa de lo que realmente es; como si, por ejemplo, alguien vende oro por oropel: el comprador en este caso, si se da cuenta, compra injustamente y está obligado a la restitución. Y la misma argumentación vale para los defectos de calidad y de cantidad» (*Ibid*, a. 2, in c).

Dentro de las transacciones involuntarias que se pueden realizar se comete injusticia, de obra o de palabra, cuando se perjudica al prójimo sin quererlo este. Consiguientemente, serán obras injustas las perpetradas contra la integridad de la persona, como ocurre en el homicidio y las mutilaciones, o las dirigidas a sustraer sus bienes, como hurtos y rapiñas.

Pero no solo con hechos, sino también con palabras, se puede incurrir en injusticia, como al hablar con la intención de dañar la buena fama y reputación. Este hecho es de gravedad porque puede provocar una desconfianza injustificada que impida a la persona así deshonrada desarrollar adecuadamente su vida profesional y social. La fama puede ser dañada de forma pública, insultando con palabras —en ello consiste la contumelia u ofensa verbal—, o privada, a través de la detracción, cuando «se lesiona a otro de palabra» con comentarios personales que desprestigian y menoscaban su reputación (ST, II-II, q. 73, a. 1, in c). En el caso de la susurración, en la que se siembra discordia entre dos amigos hablando a uno mal del otro ocultamente, lo que se pretende no es atacar la reputación de alguien sino lesionar una amistad, lo cual es más grave. ¿Y respecto a las burlas o mofas? Como aquí se pretende poner en evidencia a alguien ridiculizándolo, la gravedad de este acto dependerá del objeto de la burla —un pequeño defecto o algo más grave— y de la forma en que queda afectada la persona misma, pues cuando se le desprecia en razón de sus taras o defectos, se le menosprecia gravemente.

Así, pues, el respeto al otro, atendiendo a lo que es y a lo que tiene, que es lo mismo que dar lo debido a cada uno, de forma justa y adecuada, es el fundamento de esta justicia y, por tanto, de una vida en común sana y feliz, lo que influye en un ambiente sano de trabajo.

En último lugar, a la justicia pertenecen, como partes potenciales, las virtudes de religión, piedad, observancia, gratitud, reivindicación, agradecimiento, amistad o afabilidad y liberalidad o generosidad. Se distinguen entre sí en función de quien recibe y lo que se debe: la deuda.

Según el primer punto, estamos obligados a dar lo suyo a aquellas personas de quienes hemos recibido grandes dones y ante los que nos presentamos con cierta desigualdad: Dios, padres y autoridades y los poseedores de una especial dignidad conferida por un cargo o un valor moral.

La virtud por la que damos a Dios lo suyo es la religión. Se caracteriza por rendir a Dios, tanto exterior como interiormente, honor y reverencia especialísimos, a causa de su singular excelencia. La razón es que de Dios, que es el primer principio de la creación y del gobierno universal, recibimos el ser, la vida y muchos otros dones naturales.

> «[…] el honor y la reverencia tributados a Dios no son en su provecho sino en el nuestro, por ser Él la plenitud de la gloria, a quien nada puede añadir la criatura. Pues la reverencia y honor a Dios implican la sumisión de nuestra mente, que en esto se perfecciona. En efecto, la perfección de las cosas está en la subordinación a lo que les es superior […]. Por ello, en el culto divino son necesarios ciertos actos corporales que, a modo de signos excitan el alma a actos espirituales que unen el hombre a Dios. Por lo tanto, la religión consta de actos internos, que son los principales o propios de la religión, y de actos exteriores, que son secundarios y ordenados a los interiores» (ST, II-II, q. 81, a. 7, in c).

Esta virtud se concreta en la devoción, la oración —por la que «el hombre se somete a Dios y confiesa la necesidad que tiene de Él» (*Ibid,* q. 83, a. 3, in c.)—, la adoración, los sacrificios y ofrendas, entre otros[81]. En cambio, se le oponen: la superstición, la idolatría, la adivinación, el tentar a Dios, el perjurio, el sacrilegio y la simonía[82].

En relación a los padres, se les debe rendir honor y reverencia con la virtud de la piedad. La razón es que a través de ellos hemos recibido la vida y han sido ellos quienes nos han educado y criado. En este sentido también se incluye a la patria, pues de ella hemos recibido algo similar. La piedad incluye practicar la reverencia y la sumisión, así como servir, especialmente a los padres, buscando su bien, sobre todo cuando estén más necesitados.

[81] Cfr. ST, II-II, q 82-86.
[82] Cfr. *Ibid*, q 92-100.

En último lugar, concluye Santo Tomás que a las personas superiores en dignidad o que poseen algún cargo de autoridad sobre otros se les debe el honor propio de la observancia. Esta es una especie de recompensa o reconocimiento a su virtud o a su cargo. Pues quienes reciben una autoridad para gobernar necesitan, precisamente para poder desempeñarla bien, que se respeten sus órdenes y normas, lo cual requiere que se les deba obediencia, es decir, servicio a la autoridad y acatamiento a sus mandatos, siempre que estos estén dictados según el bien común.

Según el segundo punto, hay que atender a lo que se debe: la deuda. Esta puede ser de orden moral y no legal, cuando la exigencia de dar nace de la honestidad de la virtud o, lo que es lo mismo, de la propia conciencia de haber recibido un bien que es justo devolver. Si la deuda se presenta como apremiante o como necesaria para conservar la buena conciencia y el bien común, entonces habrá que practicar las virtudes de gratitud al bienhechor, veracidad o sinceridad y, en el caso de haber recibido un mal, la vindicación o venganza.

Es claro que con el agradecimiento se recuerdan los servicios y beneficios que otro nos tributó y se tiene la voluntad de remunerárselos. Respecto a la realidad, uno debe ser veraz de tal manera que sus palabras y sus gestos 'sean conformes a la realidad' y, por lo tanto, se manifieste exteriormente lo que realmente se piensa y no algo distinto. La mentira o la simulación son formas de faltar a la verdad que siempre tiene consecuencias, en uno mismo y en la vida social. En cambio, cuando se dice la verdad respecto de sí mismo y no se exageran, pero tampoco se disminuyen, las propias cualidades, entonces se puede hablar de la virtud de la humildad. Agradecimiento, veracidad y humildad responden a un bien recibido. En el caso contrario, al sufrir un daño o un mal, lo debido o justo se regula con la vindicación o venganza. Esta, sin embargo, solo es lícita cuando en el castigo debido se busca el bien del culpable y se lleva a cabo de manera proporcionada y según la recta razón, lo que implica no dejarse llevar por la rabia.

En último lugar, existen situaciones en que la deuda no es tan apremiante, pero sí es indispensable pagarla para conservar la buena convivencia. Respecto al trato entre las personas, este es correcto solo cuando es regulado en palabras y obras por la afabilidad o amistad. Esta virtud es, en cierto modo, necesaria para una vida social sana, porque, como dice Aristóteles: «nadie puede aguantar un solo día de trato con un triste o con una persona desagradable». Así es como todos sentimos cierta obligación de «ser afable con los que nos rodean, salvo el caso de que sea útil entristecer a alguno» (ST, II-II, q. 114, a. 2, in c). Esto último es así cuando, por

el bien del otro, como al librarle de un mal o al corregirle, no se le pueda dar gusto en algo concreto; mientras que, por el contrario, se le hace un mal al adularle, pues no se busca la verdad ni el bien. Cuando la deuda corresponde a bienes exteriores se ejercita la liberalidad o generosidad, que es el recto uso de los bienes, un término medio entre la avaricia y el despilfarro, la prodigalidad. El exceso consiste aquí en que:

> «se quieren adquirir y retener las riquezas sobrepasando la debida moderación. Esto es lo propio de la avaricia, que se define como el deseo desmedido de poseer» (ST, II-II, q. 118, a. 1, in c).

Este vicio conduce a la búsqueda desenfrenada de bienes temporales y a una excesiva preocupación por mantenerlos y retenerlos, cosa que a su vez genera intranquilidad. También a una insensibilidad frente a las necesidades de los demás e, incluso, puede provocar males mayores, como homicidios, fraudes, traiciones o engaños. A todo esto se refiere Santo Tomás con el nombre de hijas de la avaricia, demasiadas veces protagonistas de nuestra historia.

> «Se llaman hijas de la avaricia aquellos vicios que se derivan de ella, y en especial en cuanto intentan el mismo fin. Pero como la avaricia es el amor excesivo de poseer riquezas, peca por dos capítulos: primero, reteniendo las riquezas. Y así, de la avaricia surge la dureza de corazón, que no se ablanda con la misericordia ni ayuda con sus riquezas a los pobres. Segundo, la avaricia peca por exceso en la adquisición de las riquezas. Y en este aspecto puede considerarse la avaricia de dos modos: uno, según el afecto interior. Y así la avaricia causa la inquietud, en cuanto engendra la excesiva solicitud y preocupaciones vanas, pues el avaro no se ve harto del dinero, como leemos en Ecl 5,9. Otro modo de considerar la avaricia es atendiendo al efecto exterior. Y así el avaro, en la adquisición de las riquezas, se sirve unas veces de la violencia y otras del engaño. Si este engaño lo hace con palabras, tenemos la mentira si se usan palabras sin más, y si lo apoya con un juramento, tenemos el perjurio. Y si el engaño lo realiza con obras, tenemos el fraude si se trata de cosas y la traición si de las personas, como aparece claro en el caso de Judas, que traicionó a Cristo por avaricia (Mt 26,15)» (*Ibid*, a. 8).

Tan fuerte y poderoso vicio ha de ser firmemente frenado con la templanza en el uso de los bienes materiales: sobriedad, desprendimiento de lo material, generosidad, etc.

7. Fortaleza y templanza

De cara a la consecución del fin último, a las virtudes de fortaleza y templanza les corresponde impedir y frenar los obstáculos, procedentes de nuestros apetitos y pasiones, que se interpongan a la consecución de tal bien. Con lo cual se orientan además a perfeccionar el apetito sensible. Conviene aludir brevemente al apetito sensible y a algunos de sus movimientos, en tanto que son los que han de ser refrenados.

Por este apetito apetecemos lo que sensiblemente conocemos como agradable y, por el contrario, rechazamos lo que captamos como malo o desagradable. Las emociones que sentimos de forma espontánea, por ejemplo, alegrarnos de ver a un amigo, desesperarnos ante un futuro muy incierto o enfadarnos ante una falta de educación, son sus actos específicos.

Podemos preguntarnos, siguiendo esta argumentación, cómo reaccionamos ante un peligro, un mal o un dolor inminente. Nuestra reacción suele ser un sentimiento de temor, miedo o desesperación, que, una vez identificado, hemos de juzgar si es o no adecuado, es decir, razonable de cara a conseguir nuestro bien. Esto quiere decir que será bueno a veces sentir temor, pero no siempre, pues depende de lo que nos provoque el miedo y en qué grado lo sintamos y controlemos. Por eso es bueno temer aquellos «males a los que el hombre no puede hace frente y de cuya resistencia no se deriva ningún bien» (ST, II-II, q. 125, a. 1. ad. 3). Igualmente podemos preguntarnos cuando nos toca asumir un fracaso que nos entristece. De la misma manera esa tristeza puede ser la ocasión para mejorar, cuando se identifica lo que faltó por hacer o por conseguir, o, por el contrario, para autojustificarse. En consecuencia, las pasiones deben ser orientadas a través de la razón y la voluntad para ponerse al servicio del bien personal.

Fortaleza

Ante un bien que amamos, pero que es difícil de conseguir, necesitamos una virtud que nos permita resistir y actuar con firmeza de ánimo. Lo primero, para moderar nuestra resistencia a los obstáculos, y lo segundo, para impulsar la realización de la obra buena. Esta doble acción, sostener e impulsar, es obra de la fortaleza que regula de esta manera el apetito sensible irascible. El freno debe ponerlo a los miedos que inhiben la realización del bien. El miedo, a su vez, brota ante las cosas difíciles de superar. Lo que más genera miedo son los dolores, del cuerpo y del

alma, y los peligros del alma, en especial, la muerte. Por ejemplo, ante una operación médica necesaria pero delicada es normal sentir miedo; en tal caso, la actitud personal más correcta es la de aquel que, moderándolo, es capaz de superar ese miedo y se somete a la operación. Del mismo modo, el miedo de circular por una carretera con hielo puede ser bueno, porque la posibilidad real de tener un accidente nos lleva a manejar con mayor precaución o a buscar rutas alternativas.

Sin embargo, hay ciertos miedos originados por peligros imaginarios que dificultan la consecución del bien. Así, la pregunta sobre lo que nos pasará si decimos la verdad de algo concreto que está siendo cuestionado se la plantean no solo los niños que han roto el jarrón de su casa, sino también los adultos que nos vemos en la disyuntiva de decir la verdad o de mentir cuando está en juego nuestro trabajo, pues este depende de la opinión que los jefes tengan de nosotros. Solo aquel que es audaz porque ama la verdad y es capaz de asumir las consecuencias de obrar conforme a la justicia —en este caso, las aparentes incomprensiones del resto— pondrá en práctica la fortaleza. Por eso, como se ve en este ejemplo, la honestidad brota de la fortaleza de ánimo[83].

La fortaleza, como toda virtud moral, se sitúa entre dos excesos: el temor excesivo que reprime y la impavidez o temeridad. El primero se da por exceso de temor «en tanto que el hombre teme lo que no conviene o más de lo que conviene», y el segundo, la temeridad, se da por defecto en el temor en cuanto no se teme lo que se debe temer. El término medio es la fortaleza o valentía que, previa reflexión, nos hace afrontar los miedos injustificados o no racionales, pero sin exponerse a los peligros innecesarios o superiores a nuestras fuerzas (*Ibid*, q. 123, a. 2).

A la fortaleza se adscriben sus virtudes potenciales: magnanimidad, magnificencia, paciencia y perseverancia. «La magnanimidad implica una tendencia del ánimo hacia cosas grandes» (*Ibid*, II-II, q.129, a.1, in c.), por lo tanto, el magnánimo aspira a grandes ideales, entre los cuales entra el fin último en toda su exigencia y belleza. Se le opone el vicio de presunción al buscar algo por encima de las propias fuerzas. Mientras que, por defecto, se opone al vicio de la pusilanimidad, por el que uno infravalora sus capacidades.

Por otro lado, la magnificencia:

[83] Ejemplos clásicos de la fortaleza son Sócrates y Tomás Moro.

> «[…] es la reflexión y administración de cosas grandes y excelsas con una amplia y espléndida disposición de ánimo, es decir, se refiere a la ejecución, de forma que no falten medios a los grandes proyectos» (ST, II-II, q. 128, a. 1, in c).

A la magnificencia se le oponen dos vicios: la mezquindad y la *banausia,* libremente traducida como consumismo:

> «[…] el magnífico se fija principalmente en la magnitud de la obra y secundariamente en la magnitud del gasto, la cual no le impide realizar una obra grande […]. En cambio, el mezquino, al contrario: se fija principalmente en la pequeñez del gasto o, como dice el Filósofo en IV *Ethic.,* se propone gastar lo menos posible. Y como consecuencia intenta la pequeñez de una obra, la cual no elude con tal de hacer poco gasto. De ahí que diga el Filósofo en el mismo lugar que el mezquino, gastando muchísimo en cosas pequeñas —porque no quiere gastar— pierde el bien, o sea, el de la obra magnífica (q 135, a. 1, in c).
> «[…] es obvio que al vicio de la mezquindad, por la que no se llega a la proporción debida entre gastos y obra, al intentar gastar menos de lo que exige la dignidad de la obra, se opone un vicio por el que se sobrepasa dicha proporción cuando se gasta más de lo proporcionado a la obra. Y este vicio se denomina en griego *banausia,* derivado de horno, porque consume todo como el fuego del horno; o también se llama *apyrocalia,* es decir, sin buen fuego, porque, como el fuego, consume sin provecho alguno. En latín, este vicio puede llamarse consumismo» *(Ibid*, a. 2, in c).

La paciencia y la perseverancia se orientan a resistir ante las dificultades. La paciencia permite soportar con tranquilidad de ánimo los males, evitando que la tristeza impida conseguir el bien querido. De entre estas dificultades, una es la larga duración de la obra buena. La virtud a la que recurrir entonces es la perseverancia, por la que se prosigue «hasta el término en la obra virtuosa» (*Ibid*, 137, a. 2, in c). Tal virtud implica cierta firmeza en la voluntad y en la razón y, por otro lado, moderar el temor a la fatiga o desfallecimiento por la larga duración. Además, la perseverancia viene a ser un término medio entre la flojera o molicie y la porfía o pertinacia, por la que uno se aferra a su juicio propio y persevera en él más de lo que conviene. La molicie consiste en:

> «que uno se aparte con facilidad del bien por dificultades que no puede soportar. Esto constituye la esencia de la molicie, ya que muelle o blando se llama a lo que cede fácilmente al tacto. [...] con toda propiedad se llama muelle al que deja de hacer el bien por las molestias causadas por el hecho de obrar sin sentir placer, pues retrocede, por así decirlo, por motivos de poca importancia» (ST, II-II, q. 138, a. 1, in c).

De esta forma, a la fortaleza se oponen los vicios de cobardía, impavidez y temeridad; mientras que a las virtudes potenciales se oponen la presunción, ambición, vanagloria, pusilanimidad, mezquindad, molicie y pertinacia[84]. Esta virtud es fundamental en la vida moral, pues el bien siempre encuentra resistencia, interna y externa.

Templanza

A diferencia de la fortaleza, que nos hace superar las dificultades y obstáculos que nos separan del bien, la virtud de la templanza nos permite gozar de los placeres sensibles de una manera ordenada y adecuada, sin desviarnos del fin, la verdadera felicidad. La templanza modera, por eso, el apetito sensible concupiscible.

¿Por qué es necesaria esta virtud? Porque, como seres racionales, dotados de inteligencia y voluntad, debemos satisfacer nuestras necesidades naturales no meramente según el instinto, sino de acuerdo a la recta razón abierta a la ley natural, que es capaz de valorar al placer o deleite según le corresponde. Este, dentro de las operaciones naturales de conservación del individuo —alimentación— y de la especie —unión sexual—, sigue a cada acto como efecto propio. El placer es por eso algo natural que tiene una determinada misión en nuestro ser y obrar, sin embargo, puede darse de forma tan vehemente que nos incline a salirnos de la medida racional a la hora de satisfacerlo, y a buscar el placer solo por el placer, independientemente de la obra a la que el placer acompaña. Su vehemencia puede, además, dificultar el normal ejercicio de la racionalidad y la voluntariedad. Tal cosa puede suceder al que bebe alcohol inmoderadamente solo porque así se siente bien y se evade del mundo real. Por eso tal vehemencia requiere ser moderada por la templanza.

Las partes subjetivas de la templanza moderan el recto goce del placer sensible en relación a la comida, bebida y al placer venéreo. La abstinencia modera la inclinación a la comida haciendo que se coma lo necesario para

[84] Cfr. ST, II-II, q 130-133, 135 y 138.

conservar la salud sin caer en el vicio de la gula, que consiste en comer en exceso o cosas excesivamente refinadas. Sería el caso de una persona que después de almorzar convenientemente, saciando su hambre, recibe un trozo de torta ofrecido por un compañero de trabajo. Aunque sabe que no necesita comer y de hecho no tiene hambre, si no tiene dominio sobre su apetito comerá la torta solo porque le sabe rica, cosa que, por lo demás, le puede sentar mal. El placer de la bebida vendría ordenado por la sobriedad, evitando caer en la embriaguez. La satisfacción del placer venéreo y de lo que se relaciona con este —besos, caricias, abrazos, etc.— debe ser moderada por la castidad, que consiste en un recto disfrute de tal placer, como se debe, con quien se debe y cuando se debe. El vicio contrario es la lujuria, que trae consigo una larga serie de vicios, descritos con agudeza por el Aquinate:

> «Cuando las potencias inferiores se muestran especialmente sensibles al placer, es natural que las potencias superiores se vean impedidas y desordenadas en sus actos. Ahora bien: el vicio de la lujuria hace que el apetito inferior, el concupiscible, se ordene de un modo vehemente a su objeto propio, lo deleitable, debido a la impetuosidad del deleite. De ello se sigue, lógicamente, que las potencias superiores, entendimiento y voluntad, se sientan altamente desordenadas por la lujuria.
>
> En la vida moral intervienen cuatro actos de la razón. En primer lugar, la simple inteligencia, que percibe la bondad del fin. Este acto se ve impedido por la lujuria […]. Esto lo realiza la ceguera mental. El segundo acto es la deliberación sobre los medios que han de elegirse, y también se ve impedido por la concupiscencia de la lujuria [...]. Para ello ponemos la precipitación, que es privación del consejo debido […]. El tercer acto es el juicio sobre lo que ha de hacerse. También este acto tercero se ve impedido por la lujuria […]. Esta función la desempeña la inconsideración. El cuarto es el imperio de la razón. También lo impide la lujuria, al obstaculizar la ejecución del decreto de la mente.
>
> Por parte de la voluntad encontramos un doble acto desordenado. El primero es el deseo del fin. Bajo este aspecto tenemos el egoísmo, que busca el deleite de un modo desordenado y, como vicio contrapuesto, el odio a Dios, quien prohíbe el deleite deseado. Existe también el deseo de los medios, que se ve impedido por el amor a la vida presente, en la cual el hombre quiere disfrutar del placer, y como vicio contrapuesto, la desesperación de la vida futura, en cuanto que, al detenernos excesiva-

> mente en los placeres carnales, no nos preocupamos de los espirituales, que nos disgustan» (ST, II-II, q. 153, a. 5, in c.).

Las partes potenciales de la templanza que permiten incrementar los actos directamente relacionados con ella son: continencia, mansedumbre y clemencia, modestia, humildad, estudiosidad, orden, ornato, austeridad, parquedad, sencillez. Por la continencia se modera la inclinación a lo placentero siendo uno mismo dueño de su obrar, y no un esclavo de las pasiones. La mansedumbre refrena el ímpetu de la ira, y por la clemencia se disminuye el castigo externo. La modestia difiere de la templanza en que modera los objetos más fáciles de controlar, y de esta se derivan otras cuatro virtudes:

> «Uno es el movimiento del ánimo hacia alguna excelencia, al que modera la humildad. El segundo es el deseo de las cosas del conocimiento, que es moderado por la estudiosidad y que se opone a la curiosidad. El tercero se refiere a los movimientos y las acciones corporales, tratando de que se hagan con decencia y honestidad tanto cuando se trata de obrar con seriedad como en el juego. El cuarto se refiere al ornato externo, como vestidos y objetos similares. Pero para cuidar de algunos de ellos pusieron otros algunas virtudes especiales: Andrónico puso la mansedumbre, la simplicidad, la humildad y otras semejantes, de las cuales hablamos antes (q.143). Aristóteles puso también la eutrapelia, cuya materia son los deleites del juego» (ST, II-II, q. 160, a. 2, in c).

Por su especial importancia, queremos aludir brevemente a las virtudes de humildad y estudiosidad. Por la humildad nos valoramos en lo que realmente somos, ordenando el apetito desordenado a la propia excelencia y a sentir alta estima de nosotros mismos. Se le opone el vicio de la soberbia, que consiste en el apetito desordenado de la propia excelencia, por la que el soberbio tiene una valoración desmedida de sí mismo. Vicios que le siguen y que causan daños a uno mismo y a los demás son la presunción, la ambición, la vanidad y la timidez o temor de quedar mal. Como a través de la soberbia se desean desordenadamente cosas excelentes, puede ser considerada como un vicio por exceso contrario a la magnanimidad. Sin embargo, en cuanto es una falta de moderación se relaciona con la templanza, cuya tarea es moderar este apetito inmoderado a la propia excelencia a través de la humildad, por eso figura aquí, pues en ella encuentra su remedio.

La estudiosidad, por su parte, es el dominio del deseo de saber de tal forma que hace posible el estudio o esa «aplicación intensa de la mente a algún objeto» (ST, II-II, q. 166, a. 1, in c), que se opone a la curiosidad o deseo inmoderado de saber, y que se puede plasmar de varias maneras: desear conocer algo para realizar el mal o para ensoberbecerse; desear conocer algo que no es importante y quita tiempo y fuerzas para lo que realmente lo es; buscar ese saber en fuentes abiertamente malas; buscar el conocimiento como fin en sí mismo, sin orientarlo al fin último; o desear conocer lo que supera nuestras fuerzas o ingenio.

Para terminar, nombremos meramente los demás vicios que se oponen a estas últimas partes de la templanza: incontinencia, ira, crueldad, inmodestia y abusos en el juego.

9. Amor de amistad

De lo dicho hasta el momento, y a modo de resumen de los temas que fundamentan la ética, podemos concluir que la virtud es el medio que permite al hombre orientarse a la felicidad y vivir plenamente. El vicio, en cambio, impide que el hombre viva en conformidad con su naturaleza, obstaculizando su felicidad. Esto se refleja con claridad en la incapacidad que experimenta el vicioso de vivir con plenitud la vocación más propia de la persona: que es amar.

Cabe preguntarse entonces en qué consiste el amor y qué relación tiene con el bien. Santo Tomás explica que el amor propiamente humano consiste en querer el bien para la persona amada:

> «Como afirma el Filósofo [...] *amar es querer el bien para alguien*. Así pues, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, a saber: hacia el bien que uno quiere para alguien, sea para sí, o sea para otro, y hacia aquel para el cual quiere el bien. A aquel bien, pues, que uno quiere para otro, se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad» (ST, I-II q. 26, a 4, in c).

Frente a la concupiscencia que, de alguna manera, busca poseer a la persona amada como si fuera una propiedad, el amor de amistad consiste en una benevolencia recíproca. Por eso, los amigos se desean y se procuran el bien recíprocamente, conviven y comparten su propia vida:

> «[...] porque se tiene amistad con aquel al que queremos el bien [...]. En segundo lugar, porque toda amistad se basa en alguna comunicación

de vida, ya que *nada hay tan propio de la amistad como convivir*» (ST, II-II, q. 25, a 3, in c).

De esta forma, la verdadera amistad, como señala Aristóteles, requiere mucho tiempo y trato, hasta reconocer en la otra persona a alguien amable y digno de confianza. Ahora bien, como el amor de amistad consiste en la búsqueda de la plenitud y del bien del otro, implica que la persona sea capaz de superar su egoísmo, dicho en otros términos, exige la virtud. La persona que no puede salir de sí se mantiene enclaustrada en su propio yo. Y, como veremos, quien solo se deja llevar por sus deseos, pasiones o caprichos, se vuelve incapaz de amar, porque el amor implica que la voluntad de la persona se gobierne a sí misma para que sea capaz de salir de sí y se decida a buscar el bien del otro[85].

Analicemos este punto. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles describe la verdadera amistad como aquel tipo de amor por el que un amigo quiere y busca el bien del otro por causa del otro.

> «Pues algunos definen al amigo como el que quiere y hace el bien o lo que parece bien por causa de otro, o como el que quiere que otra persona exista y viva por el amigo mismo» (EN IX, 4).

En efecto, en la amistad se quiere el bien del amigo por causa del amigo mismo y no simplemente por la utilidad o el placer que nos pueda proporcionar. Aristóteles destaca que la amistad es «una virtud o algo acompañado de virtud» (EN, VIII, 1155 a5). De esta forma, la amistad supone que los amigos sean semejantes en virtud.

> «Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud, pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de estos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos; y la virtud es algo estable. Cada uno de ellos es bueno absolutamente y también bueno para el amigo; pues los buenos no solo son buenos en sentido absoluto, sino también útiles recíprocamente; asimismo, también agradables, pues los

85 Cfr. Melendo, Tomás, *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, 2002, pp. 28-29.

buenos son agradables sin más, y agradables los unos para los otros» (EN, VIII 1156b5-20).

De esta manera se distingue la verdadera amistad o amistad honesta de aquellas basadas únicamente en la utilidad o en el placer, las que se denominan amistad por accidente:

> «Como el acto de amistad es el amor, en consecuencia, también hay tres clases de amistad, en igual número que el de lo amable. Una es la amistad en razón de lo honesto, que es un bien en sentido absoluto; otra en razón de lo deleitable; y otra, en razón de lo útil. [...] Según esos tres bienes pueden quererse mutuamente los amigos conforme a lo que aman, como si se aman en razón de la virtud, querrán recíprocamente entre sí el bien de la virtud; si en razón de lo útil, querrán recíprocamente entre sí un bien útil; si en razón de un deleite, lo deleitable» (CEN, 1100).

Las amistades fundadas en la utilidad o en el placer llegan a su fin una vez que termina el beneficio o el placer que se obtiene del otro, y por eso son amistades relativas o imperfectas. En la verdadera amistad, en cambio, se encuentran todos los bienes porque los amigos, además de buscar recíprocamente el bien para el otro, también se ayudan y deleitan mutuamente:

> «En esta amistad cada amigo es bueno, no solo en absoluto, en sí mismo, sino también con respecto a su amigo, pues los virtuosos son también enteramente buenos y útiles los unos para con los otros. De manera similar son enteramente deleitables entre sí. Es así porque a cada cual le son deleitables las acciones propias y las acciones similares a las propias. Ahora bien, las acciones de los virtuosos son las acciones propias de cada uno mismo para sí mismo, y las acciones de otro similares a las propias. (Porque las acciones que son según la virtud no son contrarias entre sí, sino que todas son según la recta razón). Luego, así se ve que la amistad de los virtuosos no solo tiene un bien, en sentido absoluto, sino también deleite y utilidad» (*Ibid*, 1113).

Como la amistad entre hombres virtuosos es una amistad enraizada en un hábito bueno, es más estable y duradera que las amistades fundadas en otros intereses.

De lo dicho se desprende que el amor de amistad tiene como causa la semejanza que existe entre los amigos. En efecto, si los amigos no tienen intereses en común, no puede existir amistad. Los verdaderos amigos tienen caracteres similares, se entregan mutuos beneficios, disfrutan de la compañía del otro, tienen los mismos sentimientos, comparten su vida íntima, aman y se entristecen con las mismas cosas. Esto pone de manifiesto que la amistad exige semejanza en la virtud y comunidad de vida y de intereses. Precisamente por esto, cuando el otro es reconocido como semejante y unido a uno, se le ama y se la ama como a otro yo[86]. Que al amigo se le ame como a otro yo destapa otro aspecto fundamental, pues del amor que una persona se tenga a sí misma dependerá el tipo de bienes que quiera para el otro y, en consecuencia, el tipo de amistad que sea capaz de establecer. Es en ese sentido que se puede señalar que el amor que una persona tiene para sí es el fundamento de cualquier amistad[87]. Así lo expresa el Estagirita:

> «Las relaciones amistosas con el prójimo y aquellas por las que se definen las amistades parecen originarse de las de los hombre con relación a sí mismos» (EN, IX, 1166 a).

Aristóteles señala que, a pesar de que muchos lo consideren así, amarse a sí mismo no es necesariamente malo, pues hay que distinguir dos tipos de amor a sí mismo: uno bueno y otro malo. El mal amor a sí mismo es propio de los hombres viles o viciosos, mientras que el recto amor a sí mismo es propio de los hombres buenos. El hombre egoísta desea para sí la mayor medida posible de placeres, honores y riquezas, bienes que califica como los más importantes. Tal hombre se caracteriza por vivir según su parte irracional, es decir, según sus pasiones.

> «Los que usan el término como un reproche llaman amantes de sí mismos a los que participan en riquezas, honores y placeres en una medida mayor de las que les corresponde; pues estas son las cosas que la mayoría de los hombres desean y por las que se afanan como si fueran las mejores, y por eso son objeto de disputa. Los codiciosos de estas cosas procuran

86 Cfr. Astorquiza, Patricia, «Amistad y felicidad: ¿por qué el hombre dichoso necesita amigos?», en *Revista de Filosofía*, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Volumen 10, Nº 2, 2011, pp. 63-64.

87 Cfr. *Ibid*, p. 64.

complacer sus deseos, y, en general, sus pasiones y la parte irracional del alma» (EN IX, 1168 b 15-20).

Estos hombres, al seguir sus malas inclinaciones, están siempre en conflicto consigo mismos: tienen sentimientos contradictorios y viven a merced de los vaivenes de sus tendencias, están divididos interiormente pues reconocen el bien y saben lo que deben hacer pero no lo hacen, porque prefieren lo placentero. Además, buscan evadirse para apartarse del recuerdo de sus malas acciones, de ahí su necesidad de compañía, pero, como no tienen nada amable dentro de sí, no son verdaderamente queridos ni por los otros ni por sí mismo (Cfr. EN, IX 1166 b 5-25). Esto hace que las amistades que entable el hombre vicioso sean falsas o superficiales, porque su convivencia con los demás está traspasada por el temor, la intranquilidad y la disputa con otros por los bienes que tanto desea[88].

Precisamente porque muchos hombres dan este significado al amor de sí mismo pareciera, señala Aristóteles, que siempre es malo. En efecto, son muchos los que buscan apropiarse de la mayor cantidad de bienes para obtener el mayor beneficio, lo que les hace incapaces de buscar el bien del otro a causa del otro mismo. Sin embargo es solo esta disposición respecto de sí mismo —la del malo o falso amor a sí mismo— la que debe ser evitada porque impide la auténtica amistad.

A diferencia de lo anterior, existe un amor recto a sí mismo: el del hombre virtuoso que busca para sí lo más noble y lo mejor. Como el virtuoso ama y desea para sí lo mejor, al querer y practicar el bien, posee una vida interior en armonía y, a diferencia de lo anterior, no solo se hace amable para el resto sino que es capaz de verdadera amistad (Cfr. EN IX, 1166 a 5-25).

La práctica del bien y la armonía interior se concretan de diversas maneras, según detalla Aristóteles. Este hombre vive en conformidad con la razón, que es su parte más noble, y no según las pasiones. Por eso se ama a sí mismo en un alto grado. Este buen amor de sí genera que entregue bienes a los demás en lugar de preferir con exclusividad las riquezas, el honor o los placeres, le hace capaz de abnegarse por los demás, hasta dar la propia vida, y prefiere una vida breve pero virtuosa y noble a una larga pero viciosa y vil. Incluso frente a la posibilidad de hacer el bien es capaz de ceder la oportunidad a su amigo para que lo realice, porque sabe que es más noble ser la causa de que el otro haga el bien que hacerlo uno mismo:

88 Cfr. *Ibid*, pp. 66-67.

> «Es también verdad que el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es necesario. Abandonará riquezas, honores y, en general, todos los bienes por los que los hombres luchan, procurando para sí mismo lo noble; preferirá un intenso placer por un corto período, que no uno débil por mucho tiempo, y vivir noblemente un año que muchos sin objeto, y realizar una acción hermosa y grande que muchas insignificantes. Este, quizás, sea también el caso de los que dan su vida por otro: eligen para sí mismos el mayor bien. También prodigará sus riquezas para que sus amigos tengan más; así el amigo tendrá riquezas, pero él tendrá gloria; por esto, él se reserva para sí el bien mayor. Y con los honores y cargos la situación es semejante, pues todo lo cederá al amigo, porque esto es hermoso para él y laudable. Es natural, pues, que se le tenga por bueno, ya que prefiere lo noble a cualquier cosa. Es, incluso posible que ceda a su amigo la ocasión de obrar, y que sea más noble haber sido la causa de la actuación del amigo que de la suya propia. Así, en todas las acciones dignas de alabanza el hombre bueno, se apropia evidentemente una parte más noble, y en este sentido, debe, como hemos dicho, ser amante de sí mismo, y no como el común de los hombres» (EN IX, 1160 a 15-35).

Aristóteles reconoce que la amistad es uno de los mayores bienes de la existencia humana, por eso señala que «sin amigos nadie querría vivir». El dinero, la fama o el poder no son suficientes para ser felices, pues estos bienes, comparados con la amistad, son de una categoría muy inferior (EN, VIII, 1155 a10). Son muchos los beneficios que Aristóteles reconoce en la amistad: los amigos son una ayuda en la adversidad y un refugio en el dolor, en la juventud los amigos ayudan a evitar el error, mientras que en la vejez son un auxilio en la debilidad (EN, VIII, 1155 a15).

Sin embargo, como ya hemos mencionado, el hombre necesita amigos no solo por los beneficios que obtiene de ellos, sino para vivir plenamente como persona, puesto que en el amor se encuentra el sentido más profundo de la existencia, aplicable, por tanto, al ejercicio profesional, en la medida en que permite dar lo mejor de sí mismo a los demás, buscando su bien.

Así es pues uno se transforma en lo que ama, como pone de manifiesto uno de los efectos del amor: la unidad. Y si lo que se ama es algo inferior a nuestra condición de personas, la consecuencia es la degradación. Amar las riquezas, el éxito o el trabajo por el trabajo no nos hacen mejores personas. Si uno ama algo igual a sí mismo, otra persona, nuestra dignidad puede perfeccionarse. Así sucede si la motivación del trabajo es,

más allá del sueldo, el bien de las personas por encima del sueldo. Hay una tercera opción, en la que el amor alcanza su plenitud y perfecciona al que ama: se trata de amar algo superior a nosotros. Y superior a nosotros solo puede ser Dios, la divinidad. Por eso la caridad, entendida como el amor de amistad con Dios, es lo que más perfecciona al hombre; nos hace semejantes, de alguna manera, a Dios, nos eleva por encima de nosotros mismos. Ese es el fin último, el Bien supremo que proporciona la máxima felicidad: conocer y amar a Dios y el amar a los demás con ese mismo amor sobrenatural, y en Él a nosotros mismos y a todas las criaturas, pues las amaremos como Dios las ama.

10. Casos de estudio

Los casos que aquí se presentan son, en su mayoría, narraciones reales que profesores de diferentes carreras de la Universidad Santo Tomás entregaron a los autores para ser comentados y analizados a la luz de la ética tomista. Llama la atención que en varios de ellos se alude a situaciones que se repiten con cierta frecuencia, lo que implica un gran desafío para los docentes que enseñan Ética Profesional en la UST, pues una de las grandes motivaciones al elaborar este texto es precisamente entregar las herramientas suficientes para, desde el aula, prevenir e incluso corregir las malas prácticas que pudieran presentarse en el ejercicio profesional de nuestros alumnos y alumnas.

Los profesores de Ética podrán utilizar estos casos para profundizar en los conceptos de la ética desde las distintas realidades profesionales. Tales análisis permitirán, además, mostrar la fuerza de la ética tomista y su vigencia, pues ella nos ofrece luces suficientes para resolver los desafíos éticos que nuestros estudiantes habrán de afrontar como profesionales.

Vale recordar que al estudiar la ética desde los casos se entregan pautas de reflexión que orienten la toma de decisiones frente a conflictos morales. En ese sentido, las razones aquí entregadas tratan de iluminar la deliberación que precede a la decisión moral, que debe tomar el mismo agente moral involucrado en el hecho.

Los casos que se presentan corresponden a las siguientes profesiones:

1. Agronomía
2. Biotecnología
3. Ciencias del Deporte
4. Contador Auditor
5. Derecho
6. Diseño
7. Educación
8. Enfermería
9. Ingeniería Comercial
10. Kinesiología
11. Medicina Veterinaria
12. Nutrición y Dietética
13. Periodismo
14. Psicología
15. Recursos Naturales
16. Tecnología Médica
17. Trabajo Social

1. Agronomía

CASO 1: Precio del mercado
En la 6ª Región, el señor Nivardo Pérez cultivó cinco hectáreas de choclo con la idea de venderlos a buen precio. Sin embargo, hubo muchos que optaron por el mismo emprendimiento y, al momento de la cosecha, hubo demasiada oferta de choclo, lo que hizo que el precio cayera ostensiblemente. Al analizar la situación, prefirió no invertir en la cosecha —trabajadores, transporte, etc.— y dejó que el producto se dañara en el campo. Lo más grave es que tampoco permitió que nadie accediera a su fundo a recolectar el maíz para consumo doméstico, pues eso generaría una mayor caída del precio.

¿Qué hubiera sido lo más correcto? ¿Es moralmente aceptable poner por encima de las necesidades humanas el precio de un producto en el mercado y dejar que se dañen los alimentos?

Temas éticos involucrados: magnanimidad, magnificencia y bien común

Para abordar esta situación, ayudará hacer referencia a dos virtudes que son parte de la fortaleza: la magnanimidad y la magnificencia. La magnanimidad se define como «La tendencia del ánimo hacia cosas grandes»; es la posibilidad que tiene toda persona de hacer de las cosas ordinarias algo extraordinario, pues su alma grande se dispone para decisiones justas y correctas. No practicar esta virtud, como le sucedió al señor Pérez, es caer en la pusilanimidad que carece de la visión que permite pensar en los demás y de haber hecho, de una situación desafortunada para su economía, algo relevante para los otros. Por otra parte, este pone de relieve la necesidad de una segunda virtud, la magnificencia, que consiste en «la reflexión y administración de cosas grandes y excelsas con una amplia y espléndida disposición de ánimo». Es cierto que, cuando se piensa en un objetivo, se deben calcular el esfuerzo, el tiempo y el dinero que se va a invertir en tal propósito, pues la magnificencia presupone también la buena utilización de los recursos que normalmente son escasos. Pero la falta de esta virtud hizo asumir al señor Pérez un comportamiento mezquino, a pesar de las pérdidas económicas. Si, por el contrario, hubiera donado su cosecha o permitido que otros se beneficiaran de lo cultivado, invirtiendo en los demás y colaborando con el bien común, la pérdida no hubiera sido total y su decisión le habría hecho mejor persona.

CASO 2: Quema agrícola

Casos entregados por el agrónomo y profesor de la UST don Carlos Íñiguez

La agricultura deja residuos vegetales de mayor o menor degradación natural por efecto de procesos biológicos. Entre ellos se encuentran los rastrojos y restos de poda, los que en cierta medida pueden estorbar el normal desenvolvimiento de la actividad productiva. Por ello, es importante eliminarlos de la superficie o aprovecharlos de alguna manera.

Existen diversas técnicas para su aprovechamiento, ya sea alimentando ganado o preparando compost mediante fermentaciones aeróbicas o la aplicación de lombrices. Todo esto exige labores extras que requieren cierto período de tiempo.

El hombre, a veces presuroso o apremiado por el tiempo, recurre a eliminarlos por la vía más fácil y rápida: el fuego o la llamada 'quema agrícola'. Actividad que en sectores o lugares de riesgo de contaminación ambiental se encuentra prohibida, especialmente en períodos del año de mayor falta de ventilación: otoño e invierno.

Siendo una actividad prohibida en la época indicada, aún existen agricultores que recurren a ella. Para no ser sorprendidos por la autoridad,

la realizan en la madrugada de días con neblina. Al difundirse el humo a través de la niebla, como si fuera gas, impide ser detectado desde el aire y evita el control por parte de los inspectores o funcionarios de Conaf.

¿Qué opina del proceder de este agricultor? ¿Cuál es la importancia que ese agricultor le da al uso sustentable de los recursos naturales? ¿Cómo valora esta persona la calidad de vida de quienes lo rodean? ¿Se respeta a sí mismo y se responsabiliza de su acción con respecto a su propia familia?

Temas éticos involucrados: prudencia, moderación y responsabilidad

«La virtud de la prudencia es propiamente una virtud intelectual en tanto que permite conocer rectamente la realidad para discernir y ordenar los medios convenientes al bien objetivo». Esto implica no solo conocer el fin último de nuestras acciones sino, además, prever sus consecuencias para realizar así una buena elección. En el presente caso, la falta de prudencia del agricultor nos permite pensar que, a pesar de conocer las consecuencias de la «quema agrícola», actuó con la astucia que justifica cualquier medio para conseguir su fin, pues sabe con sobradas razones los efectos nocivos de la quema. Y como forma parte de la prudencia la recta disposición de los medios con vistas al fin, entonces es claramente imprudente elegir medios inadecuados e injustos. Esta actitud negligente, con poco sentido profesional y falta de respeto con el medio ambiente, además realizada de forma no abierta, sino oculta, es inaceptable porque, al no respetar el bien común, tampoco se ordena al verdadero fin.

CASO 3: Adulteración de producto

Las legumbres secas, tales como porotos, garbanzos y lentejas, se comercializan en sacos de 50 kilos, siendo más valoradas si corresponden a la cosecha del año.

En algunos casos, agricultores que no pudieron vender su producción anterior o que obtuvieron parte de la cosecha con grano partido o arrugado, que desmerecía la calidad y, por lo tanto, su precio, recurren a un ardid para engañar a los compradores mayoristas.

Este consiste en rellenar el saco de tal manera que en su base colocan producción del año (20 a 25 cm de alto), luego introducen al centro del saco un tubo de un diámetro aproximado a los 15 o 20 cm que rellenan con producto de inferior calidad o del año anterior, rodean el tubo con producción del año, retiran el tubo y terminan de llenar el saco hasta completar los 50 kilos con producto de última cosecha. Cierran cosiendo

el saco, quedando al centro lo de menor valor o calidad, lo cual solo es detectado al vaciar el saco.

De esta manera, una parte de lo que están vendiendo es de calidad inferior, sacando mejor precio.

¿Es esta la mejor manera de proceder? Si usted fuera el comprador, ¿volvería a comprarle al sujeto en cuestión? ¿Haría extensible este proceder al menos a los otros agricultores del sector donde, literalmente, lo han estafado? ¿Qué es más importante: vender una vez a buen precio engañando o asegurarse un comprador permanente para sus productos y que se establezcan nexos de confianza con ellos para obtener un precio justo, que convenga a ambas partes?

Temas éticos involucrados: justicia, veracidad y fraude

Para el presente caso vale recordar que la justicia es una virtud de importancia especial para la vida en sociedad, ya que se orienta hacia los demás, en tanto que son otros los beneficiarios o los perjudicados de mis acciones, sean justas o injustas. Pertenece a la justicia, efectivamente, que haya una correspondencia entre el acto de una persona y lo que debe recibir por ello a cambio, en este caso, entre el precio pagado y la cantidad y calidad del producto recibido. Vender productos agrícolas, o cualquier producto, con engaños, es un acto malo en sí mismo, pues constituye un fraude, una mentira que no considera ni el deber que tenemos de ser veraces ni el derecho a conocer la verdad, condición indispensable para crear sólidas y sanas relaciones sociales. Es una clara muestra de injusticia pues afecta la confianza que los demás puedan tener en los productos y en el gremio de los agricultores; con razón genera justa indignación en el comprador, pues está pagando un precio por un producto que no es totalmente bueno. Lo justo será pagar lo que corresponde en relación al producto entregado y, en ese sentido, es necesario corregir no solo la mala acción, restituyendo lo necesario para que la relación sea justa, sino las malas prácticas que suelen presentarse.

CASO 4: Comisión por adquisiciones

Un vendedor comisionista de una empresa distribuidora de maquinaria agrícola, caracterizado por ser una persona persuasiva en la venta de equipos, llegó un buen día a un importante predio frutícola para ofrecer sus máquinas.

Sin embargo, el administrador, luego de escuchar una larga y entretenida exposición de sus virtudes, le señaló que, dadas la estructura

productiva, las características del predio y el hecho de contar ya una maquinaria adecuada y suficiente para sus necesidades, no requerían más maquinaria agrícola.

No obstante lo dicho por el administrador, el vendedor insistía en su oferta, hasta que, en un momento, con toda desfachatez le ofreció una comisión del 10% del valor de los equipos que adquiriera.

El administrador, ante el cariz que tomaba la conversación, le solicitó amablemente que hiciera abandono del predio, pues el administrador es el depositario de la confianza del propietario y en respuesta a esa confianza tendrá que velar, con lealtad y respeto, por sus intereses.

Frente al presente caso puede una persona preguntarse: ¿Cuán fácil es, por ambiciones, proceder de manera incorrecta? ¿Cómo reaccionaría el propietario si, siguiendo el consejo de su administrador, autoriza la adquisición de esa maquinaria y, tal como este último sabe, la maquinaria no sirve? ¿Vale la pena hipotecar su prestigio y futuro profesional, incluso familiar, por una comisión en un negocio poco rentable para su jefe?

Temas éticos involucrados: prudencia, fortaleza y lealtad.

Para el presente caso, la virtud que le permitió al administrador tomar una buena decisión fue la prudencia, en tanto que ella le ayuda a ordenar los medios convenientes para el bien deseado. Este tipo de sabiduría práctica aplica en los casos más cotidianos y le permite al poseedor de la virtud actuar rectamente. Más aún teniendo en cuenta que él es solo el administrador, no el dueño del predio, y sus actos deben responder a la confianza depositada en él. Así, «es prudente quien dispone lo que hay que hacer en orden a un fin» (ST, II-II, q. 47, a. 13). No cabe duda que el administrador actuó con rectitud y lealtad hacia su jefe, quien tal vez nunca se hubiera enterado del mal negocio. A la prudencia debe añadirse la virtud de la fortaleza para decir que no con firmeza y resistir la tentación de la avaricia de enriquecerse fácilmente, con lo cual se mantiene la integridad moral.

Finalmente, vale recordar lo que se ha escrito sobre la prudencia. Para tomar una buena y prudente decisión se precisa razonar bien. La persona prudente tiene la entereza de negarse ante lo abiertamente malo o improcedente y de actuar cuando entiende que debe hacerlo.

2. Biotecnología

Caso entregado por Mirko Pavicic, biotecnólogo de la UST
CASO 1: Manipulación genética de alimentos: los transgénicos y los OGMs[89]
En la última década se ha generado un intenso debate en el ámbito de la biotecnología acerca de los transgénicos, especialmente respecto a transgenia vegetal y alimentos transgénicos. A la luz de este contexto y debido a la cantidad de información disponible, la gente tiende a rechazar este tipo de tecnologías y sus productos derivados. Por lo pronto, varios mitos han sido desmentidos en el ámbito de la salud humana, como por ejemplo, que *cultivos biotecnológicos han causado daños a cientos de personas,* cosa que hasta el día de hoy no ha podido ser demostrada científicamente, o que los *cultivos biotecnológicos hacen que los alimentos sean menos seguros,* lo cual resulta falso, ya que los productos transgénicos incluso reducen el uso de pesticidas y otros agentes tóxicos. Estos mitos han producido conflictos entre los científicos, los activistas y la sociedad civil, debido a la incertidumbre o falta de pruebas. El problema se presenta, por un lado, por el hermetismo de los científicos en sus investigaciones, y, por otro, por la falta de conocimiento que tiene la población frente al tema.

La incertidumbre frente a los efectos nocivos de la transgenia o la manipulación genética de alimentos prevalece cuando no existe evidencia contundente sobre la seguridad o beneficios de los OGM, cuando esta no está o completa o disponible, por lo que se necesitan estudios exhaustivos sobre el tema para mermar este problema. Sin embargo, debido a la complejidad de los ecosistemas, los costos y la dificultad en el monitoreo de los OGM, podría tomar años demostrar sus efectos, dejando a la población desprotegida. Con estos antecedentes, las controversias relacionadas con la salud humana son variadas o inciertas, ya que ninguna de las dos partes (tanto en pro como en contra de los transgénicos y los OGM) tiene cómo demostrar con total evidencia la validez de su postura.

Entonces vale preguntarse, ante la posibilidad de inferir un daño en la salud de la población, si es legítimo o no el uso y consumo de estos producto y si la entrega de mayor información a la población podría actuar de atenuante ante tal inseguridad.

Temas éticos involucrados: prudencia, responsabilidad del acto humano e ignorancia.

---

[89] Organismos Genéticamente Modificados.

Frente a los adelantos de la ciencia hay que procurar conocer sus implicancias analizándolos no solo desde la perspectiva técnica —su factibilidad— sino también comprendiendo su dimensión moral. Pues no todo lo fáctica o técnicamente posible es moralmente aceptable. En este caso, los alimentos transgénicos son técnicamente una realidad, pero se ha de avanzar en el análisis de las posibles influencias en el organismo humano.

En primer lugar, la comunidad científica debe hacer todos los esfuerzos para identificar sus posibles repercusiones y cumplir así con la exigencia de la ética profesional. Además, en el caso de que estén en el mercado, necesariamente se exige ofrecer al público —potenciales consumidores— una información que sea veraz, completa y, dentro de lo posible, de fácil comprensión. Tal información, junto con los efectos positivos, debe incluir los posibles riesgos. Estas medidas vienen señaladas por la prudencia que orienta la decisión a partir de un conocimiento lo más acabado posible de las circunstancias, medios y consecuencias del acto.

A esto hay que añadir que a la prudencia corresponde no solo la precaución sino también la previsión, de ahí que sería un imperativo estudiar con diligencia esta posibilidad de crecimiento en los cultivos de productos de alimentación básicos con el fin de remediar las necesidades de una parte de la población del planeta. La falta de acción ante una necesidad puede ser una imprudencia, siempre que su acción no sea riesgosa para el bien de la humanidad. En este sentido, y según los especialistas, parece conveniente que las regulaciones —especialmente públicas— sean proporcionales a los riesgos reales, cuando en la actualidad son bastante restrictivas, lo cual impide un avance de acuerdo a las necesidades[90].

En este sentido, hay que apuntar que si el científico, teniendo la posibilidad de profundizar en los alcances de estos alimentos, no lo hace y en cambio permanece en la ignorancia, entonces su conducta será negligente y culpable. Las causas de su negligencia pueden ser variadas. De todas maneras,

---

[90] Existe una notable contribución al estudio de los efectos de los transgénicos en plantas a nivel global llevada a cabo en el año 2010 por la Pontifica Academia para las Ciencias. Pone de manifiesto que las investigaciones del uso de transgénicos en ciertos ámbitos de la agricultura aplicables a países subdesarrollados hasta ahora han arrojado resultados buenos. En efecto, no se habrían registrado efectos tóxicos, ni cambios en el AND de las plantas, catalogados como algunos de los mitos. Cfr. «Plantas transgénicas para la seguridad alimentaria en el contexto del desarrollo», Proceedings of a Study Week of the Pontifical Academy of Sciences, Ingo Potrykus and Klaus Ammann (eds.), *New Biotechnology*, Vol. 27, Issue 5, November 2010, Elsevier. Scripta Varia 113, ISSN 1871-6784. Las conclusiones están disponibles en http://www.casinapioiv.va/content/dam/accademia/pdf/multilanguagestatement.pdf

la responsabilidad que tenga el científico dependerá también de la gravedad de la materia —habrá alimentos con mayor influencia que otros en la salud de las personas—, así como del interés y diligencia para averiguar sus efectos.

Finalmente, puede existir una presión por parte de la empresa que promociona la venta del producto con el fin de obtener ganancias. El científico, a pesar de ella y de los intereses económicos en juego, no debería ceder antes de estar seguro de la eficacia y de la «bondad» del producto, que también es propio de su labor, en tanto que su profesión debe ser un servicio al bien común de la sociedad.

3. Ciencias del deporte

CASO 1: Competición deshonesta

Harold y Juan Pablo eran los dos mejores atletas de la Federación de Atletismo para la prueba de los 1.500 m. Su rivalidad era deportiva y la exigencia por ser el mejor era aprovechada por su entrenador y por la Federación, ya que ellos estaban dispuestos a entrenar más tiempo y con mayor entrega con tal de asistir a los Juegos Olímpicos. Por todo el tiempo que compartían los atletas con el entrenador, eran muy buenos amigos, aunque la cercanía de Juan Pablo con este último era mayor; eso hacía que entre ellos hubiera más comunicación y confianza.

En este contexto el entrenador recibió un comunicado de la Federación de Atletismo, a través de la Liga, donde decía que, por falta de presupuesto, solo podría presentarse con un grupo reducido de atletas al Panamericano, preclasificatorio a los Juegos Olímpicos. En detalle, le sugerían llevar solo un atleta para cada prueba, incluida la de 1.500 m.

Días después, el entrenador programó las eliminatorias y, a cuatro semanas de ellas, le sugirió a Juan Pablo consumir unos estimulantes para aumentar su rendimiento y así, en la pista, ganarse el derecho de ir al torneo que lo clasificaría a los próximos Juegos Olímpicos. Claramente el entrenador quería tener a Juan Pablo en el Panamericano y no a Harold, quien se tendría que conformar con competencias locales y de menor exigencia.

Temas éticos involucrados: justicia, igualdad, respeto y prudencia

La propuesta hecha por el entrenador a uno de sus atletas no solo refleja una falta de respeto a sus dirigidos y a la profesión misma, sino también una clara injusticia, al no dar a todos las mismas posibilidades. Por supuesto, no se trata de una igualdad concretada en el suministro de los estimulantes

a todos los atletas, sino en el entrenamiento, la dedicación del entrenador y las condiciones en que se presentan a las pruebas. En una igualdad que respeta las diferencias biológicas y la condición física de los atletas está implícito que cada atleta reciba lo mejor de su entrenador y las mismas posibilidades de crecimiento deportivo, en virtud del esfuerzo que ellos hacen por entregar lo mejor a la competición deportiva. La misma noción de competición implica que todos han de poder competir en igualdad de condiciones, y que el que gana es el más apto, el mejor, no el más dopado.

Por su parte, la propuesta del entrenador para que sus atletas se dopen refleja un egoísmo que no le permite pensar en el bien de sus atletas sino en su fama o en la posibilidad de un mejor contrato, recurriendo a cualquier método para figurar. El fin no justifica cualquier medio. Así, un entrenador sin límites ni principios, con tal de conseguir lo que persigue, puede provocar grandes daños. Como efecto de esta imprudencia e injusticia se provoca un perjuicio añadido: la pérdida de confianza.

4. Contador auditor

Caso entregado por el contador auditor, docente de la UST, Eduardo Fuenzalida

CASO 1: Fraude fiscal

Una de las mayores empresas eléctricas del mundo ha mostrado un crecimiento económico sostenido y un alza en el precio de sus acciones. Con la idea de seguir incrementando las utilidades, parte del Directorio y ejecutivos deciden sistemáticamente «maquillar» datos económicos para lograr una mejor cotización bursátil en el mercado. La empresa auditora no realiza diligentemente ni en forma eficiente su trabajo, con la intención de seguir realizando la auditoría en años posteriores, para lo cual entrega una opinión limpia, sin salvedades, de los estados financieros, dejando por debajo un gran fraude que consiste en ventas ficticias de activos, cobertura ficticia de pérdidas e información financiera incompleta, todo con vistas a ocultar sus problemas de consolidación. Adicionalmente, la empresa fiscalizadora no respetó el código de ética, los directores formaban parte de tantos directorios que, por falta de dedicación, no cumplían su trabajo con la debida diligencia, a lo que se sumaba que los ejecutivos que hicieron algún tipo de denuncia fueron despedidos y se destruyeron documentos importantes. El quiebre entre los números reales y lo que presentan los estados financieros se hace escandaloso y el Directorio y sus ejecutivos deben plantearse cómo actuar: si transparentar y arriesgarse a bajar en la

cotización y en los bonos que reciben, o si seguir engañando, falseando y arriesgándose a un escándalo en caso de que el fraude se conozca.

Una vez descubierto el fraude, de aproximadamente 18 mil millones de dólares, las acciones de la empresa bajaron y los trabajadores e inversionistas que habían invertido sus ahorros perdieron buena parte de ellos.

Al final, la empresa eléctrica limpió su imagen inculpando a la empresa fiscalizadora y esta última desapareció del mercado como empresa auditora, después de haber sido objetada.

Temas éticos involucrados: justicia, templanza y avaricia

El caso de la empresa eléctrica deja en evidencia la utilización de acciones ilícitas para obtener utilidades económicas. Es un caso de injusticia y usura cometido por una empresa con el deseo de acumular riquezas; sin embargo, este tipo de prácticas es cada vez más común en organizaciones que buscan obtener créditos de los bancos o para asentar su imagen corporativa ante la competencia. Son personas quienes conforman las empresas y son responsables de ella. En ese sentido, cuando las empresas cometen usura o engañan a los clientes, los responsables son quienes están a cargo. Sea por ambición y por deseo de poder, no logran dominar ni tener control sobre sus apetitos, lo que pone de manifiesto la ausencia de la virtud de la templanza, dirigida a frenar un deseo desordenado de bienes materiales, procedente de la avaricia. Por su parte, la fortaleza, que siempre se hace acompañar de la templanza, permite resistir con ánimo y firmeza las tentaciones de enriquecerse desmedidamente.

La fortaleza, como virtud moral, tiene dos extremos: en uno de ellos se encuentra la impavidez o temeridad, que consiste en no temer a las acciones y las consecuencias de obrar de forma incorrecta, exponiendo de forma injusta a personas que dentro de la organización desean hacer bien las cosas.

La competitividad de los mercados y empresas, por un lado, y, por el otro, los intereses particulares de los empresarios, son un fuerte obstáculo que debemos sortear para no traicionar nuestros principios. Esto remite ineludiblemente a un tema vital en el mundo empresarial: la necesidad de fortalecer el desarrollo de un marco ético a todos los niveles como un elemento esencial que contribuye al crecimiento y desarrollo de la empresa, así como de todos y cada uno de aquellos que la integran.

5. Derecho

Casos y soluciones entregados por el abogado, docente de la UST, Julio García Encina

CASO 1: Causas penales: aceptación o rechazo

Recomendado por un tercero, llega a la oficina de un abogado un transportista imputado de trasladar una carga de drogas ilegales. El imputado asegura enfáticamente que esa carga fue introducida en su vehículo furtivamente y que él ignoraba por completo la situación hasta ser descubierto por Carabineros en un control de la ruta, por lo que solicita formalmente al abogado que asuma su defensa. El abogado la asume convencido de su inocencia, pues la investigación ordenada por la Fiscalía hasta ese momento no arrojaba elementos de culpabilidad. Sin embargo, avanzado el proceso, la Fiscalía aporta una prueba instrumental sobre la existencia de una relación societaria entre el transportista y un integrante del grupo traficante y una prueba pericial que concluye que la droga transportada tiene iguales características que otra decomisada al mismo grupo, tiempo después de asumida la defensa.

Temas éticos involucrados: honestidad, ignorancia y conciencia moral

El caso tiene dos etapas. La primera de ellas se da al momento de asumir la defensa y la segunda durante su desarrollo. En la primera etapa, el abogado asume la defensa ya que el imputado no advierte en ningún momento su relación con el traficante y no deja entrever su condición moral; además, la ignorancia, como obstáculo humano, permitió que el abogado hiciera las indagaciones del caso ante la Fiscalía, sin que se conocieran los antecedentes con la suficiente antelación al juicio, por lo que su conciencia moral le indicaba que debía asumir la defensa.

Para la segunda etapa, el abogado encuentra razones suficientes para desistir, pues existen indicios de culpabilidad por parte del imputado y asumir su defensa conlleva una cooperación material al mal. Por otra parte, existe un deber frente al correcto ejercicio profesional que implica, entre otras cosas, el no comprometer la conciencia moral ni los principios, todo esto en atención a los artículos 19, 25 y 80 del Código de Ética Profesional.

Sin embargo y en virtud de la legítima defensa del transportista, el abogado puede seguir la defensa lícita en la búsqueda de una condena justa, por aplicación de la tercera condición de licitud del acto voluntario indirecto, que podría derivar incluso en la absolución, siempre y cuando

se hagan valer los atenuantes que procedan y evitar el mal que solo se tolera, que para el presente caso sería la condena.

Frente al caso, el profesor de Ética en la carrera de Derecho puede encuadrarse en el marco ético de la defensa, consistente en los siguientes artículos:

Código de Ética Profesional: Arts. 3º (Lealtad con el cliente y respeto por su autonomía); 4º (Defensa empeñosa del cliente); 5º (Honradez: no debe aconsejarle actos fraudulentos; 6º (Independencia para darle una defensa imparcial); 7º (Confidencialidad y secreto profesional); 23 (Relación personal con el cliente); 25 (Deber de correcto servicio profesional); 28 (Deber de información); 29 (Deber de observar las instrucciones del cliente, salvo que sean perjudiciales para sus intereses o contrarios a la ética); 82 (Conflictos sobre método de la defensa); 95 (Lealtad en la litigación); 96 (Respeto a las reglas del procedimiento); 97 (Límites en la argumentación); 98 (Respeto al derecho a guardar silencia); 99 (Empeño y eficacia en la litigación); Arts. 101 al 105 (Declaraciones extrajudiciales y relaciones con los medios de comunicación); 106 (Respeto y consideración con otros abogados que intervengan en la causa).

CASO 2: Confidencialidad y secreto profesional

En un juicio de alimentos, la parte demandante expone al tribunal que el demandado le entrega, por un acuerdo verbal, una pensión mensual superior a la establecida por una sentencia judicial anterior. En la demanda, la actora pide una pensión alimenticia aumentada en un 30% con respecto a la convenida en dicho acuerdo verbal. En su contestación, el demandado reconoce la existencia del acuerdo pero niega el monto que la demandante le atribuye, sosteniendo que la suma acordada es menor y que él la ha pagado por intermedio de su abogado. La demandante, insistiendo en su posición, pide al tribunal que cite como testigo al abogado del demandado para que declare cómo es efectivo y le consta que le ha pagado y le paga la pensión que ella alega. Se ha de reflexionar acerca de qué actuación procesal y ético-profesional corresponde al abogado del demandado, en este caso, ante el tribunal de la causa (¿debe o no declarar que entrega a la demandante la pensión que afirma recibir?).

Temas éticos involucrados: confidencialidad y virtudes cardinales

Este caso plantea un interrogante de orden moral y también jurídico, para cuya resolución, en el marco ético, conviene repasar el tema de las virtudes cardinales y, para el jurídico, los códigos involucrados.

1.- Marco ético: virtudes cardinales: a) Prudencia y vicio opuesto de imprudencia (en sus partes potenciales de precipitación y de inconsideración); Justicia: veracidad como parte potencial y fidelidad como parte integral de la veracidad y vicio opuesto a esta por exceso (violación de secreto confiado); c) Fortaleza: magnanimidad como parte potencial y audacia o temeridad como vicio opuesto a aquella, por exceso; d) Templanza: en sus partes integrales.
2.- Marco jurídico: a) Constitucional: CPR, art. 19, Nº 3º, inc. 2º; b) Legal: a') Código Civil: Libro IV, Título XXIX, Del mandato, arts. 2.116 y sgs., b') Código Orgánico de Tribunales, arts. 528 y sgs.; c') Código Penal, arts. 231 y 247, inc. 2º; d') Código de Proc. Civil, arts. 359 y 360, Nº 1. e') Código de Ética Profesional, arts. 1º al 7º y 46 al 54; c) Jurisprudencia: Sentencia Corte Suprema en Rev., t. 51, sec. 1ª, p. 128.

6. Diseño

CASO 1: Competencia desleal
En una oficina de diseño se abrió un concurso interno para que, según ciertos parámetros, se diseñe un producto para una empresa X. Los diseñadores se esfuerzan para lograr el objetivo pero, mientras todos se esfuerzan al máximo para adjudicarse el proyecto, uno de ellos le pide a sus estudiantes en práctica o a sus propios alumnos que trabajen y diseñen para él, a cambio de una buena nota. Esto aparentemente no está mal si los créditos y los elogios fueran compartidos, pero son solo para este diseñador, que poco a poco se ha ganado el rechazo del resto. La situación se hizo insoportable dado que no solo lo hacía abiertamente, sino que disfrutaba de la ventaja que tenía como profesor al «robarle» la creatividad a sus estudiantes.

Los diseñadores sentían que de todas formas había una competencia desleal; sin embargo se veían ante el dilema de hablar o no con el dueño y jefe de la oficina, pues, por una parte, implicaba crear un mal ambiente de trabajo y, por el otro, el silencio era complicidad frente al «robo» intelectual y de la creatividad de los estudiantes.

Temas éticos involucrados: justicia distributiva y veracidad

En este caso están claramente involucradas las virtudes de la justicia y de la veracidad. En un profesional debe existir coherencia entre lo que se piensa, dice y hace. La veracidad permite actuar con transparencia y sinceridad, brindando la confianza necesaria con la que se pueden construir

y compartir proyectos. La confianza y la veracidad son las bases a partir de las cuales se construyen relaciones sociales justas en una empresa y en la vida entera. En este caso se ve además el aprovechamiento de la capacidad intelectual de los estudiantes, sin que ellos tuvieran, por lo menos, el necesario reconocimiento. La autoridad bien ejercida se pone al servicio del bien de las personas y nunca abusa de ellas; por eso es ilegítimo un abuso de poder que busca el propio provecho sirviéndose de los otros. De acuerdo con este planteamiento, la posición ventajosa del profesor para que sus estudiantes obren de acuerdo a su voluntad constituye claramente un abuso, pues bajo la demostración de autoridad, aparentemente intelectual, busca obtener beneficios individuales. Cuando se habla de abuso de poder, se define como la capacidad que tiene una voluntad para doblegar a otras, bien por la fuerza o por la capacidad intelectual; en cualquier caso, se produce una falta de respeto a la dignidad de una persona.

Finalmente, el resultado de este abuso y de esta injusticia es el robo de la propiedad intelectual que se constituye en delito a pesar de no ser denunciado ni por los estudiantes, que ignoraron la situación, ni por los compañeros de trabajo, que siempre pensaron que la falta de honradez de este diseñador caería por su propio peso. Hubo, por eso, una falta de omisión al dejar de denunciar una práctica abusiva, es decir, hubo un comportamiento irresponsable.

CASO 2: Publicidad engañosa

Caso entregado por Miguel Valderrama, profesor de Diseño de la UST, y Felipe González, diseñador

Una conocida marca de calzado pide a su agencia de diseño elaborar una campaña para publicitar unos zapatos que, por su forma anatómica, fortalecen los glúteos y las pantorrillas y adelgazan a cada paso. Francisco, que es un buen diseñador pero que le ha tocado estar mucho tiempo a la espera de este trabajo, debe diseñar los bocetos del dibujo. Él sabe que los efectos prometidos dependen de muchos factores, varios de ellos relacionados con las personas que usen tales zapatos, por lo que no son comprobables. ¿Cómo debe actuar? ¿Ha de doblegarse a las prácticas de la empresa o ha de negarse a diseñar algo que sabe es falso?

Temas éticos involucrados: fuentes de la moralidad y engaño

La mentira en el ámbito laboral siempre trae consecuencias. En este caso, la publicidad engañosa produce no solo un daño a las personas, sino que

además trae cuantiosas pérdidas económicas. La responsabilidad de un diseñador es ser veraz y no falsear la información. Para un estudio más objetivo del caso, se puede analizar desde las fuentes de la moralidad:

objeto, fin y circunstancias, para concluir que no es legítimo utilizar una mala acción con un fin bueno, como realizar una promoción falsa para obtener beneficios económicos. El objeto se define como la acción misma que se ha decidido realizar considerada en su dimensión moral, en cuanto se adecúa o no a la ley natural; es lo que se busca directamente al obrar de tal manera, independientemente de las circunstancias o el fin que se busque. En este caso, el objeto es engañar a los consumidores.

A la hora de juzgar acerca de la moralidad de la acción también hay que considerar la intención o fin específico del sujeto que la realiza. Así, vemos que el diseñador puede engañar a los consumidores para obtener beneficios económicos y aunque ganar dinero no es en sí mismo malo, este fin no quedará justificado porque el objeto ya es malo. Las circunstancias, en este caso, no son relevantes. Por eso, el engaño que caracteriza tal acción la hace mala en sí misma. Francisco, a fin de cuentas, debería pedir que la publicidad fuera veraz.

7. Educación

CASO 1: Desmotivación en el colegio

Caso entregado por Luis Franco, profesor de Ética de la UST, y Sonia Carrasco, profesora de Literatura

En una de las comunas de Santiago existe un colegio de alto riesgo social. La mayoría de los niños llegan con la ilusión de aprender, pero otros van obligados. Estos últimos se comportan de forma agresiva, reflejando de alguna manera el complejo ambiente familiar o social en que viven. La profesora jefe del 6° básico, que además es profesora de Religión, Lenguaje y Comunicación y Sistemas, es la que más tiempo permanece con ellos. Ha expresado su incapacidad para tratar de educar en la medida de lo posible a estos niños y trasmitirles algún tipo de conocimiento y valores. En la mayoría de las clases se limita a contenerlos, pero es incapaz de mantener la disciplina y, por supuesto, de trabajar algún contenido. Además, tampoco puede construir un espacio de motivación al estudio, de convivencia o de mediación de conflictos, hasta tal punto que, delante de la profesora, los alumnos se increpan, se pegan, se burlan entre ellos, etc. La única instancia en la que se mantiene el orden es la clase de Computación, pero porque ella les permite revisar su Facebook, chatear y jugar con tal

de mantenerlos ocupados y ¡en relativo silencio! El único objetivo de esa clase es que no molesten.

Ante esta situación concreta, ¿puede esta profesora, con esta actitud de impotencia y desencanto manifiesto, revertir la situación y ayudar a sus alumnos a crecer como personas? ¿Cómo evitar caer en este desencanto ante la vocación educativa?

Temas éticos involucrados: vocación, fortaleza y magnanimidad

Para el buen desempeño de la tarea educativa se requiere poseer vocación para ella. Sin vocación no se puede educar bien. En efecto, son los profesores con esta vocación quienes mejor transmiten y educan. Con toda seguridad, si a un alumno se le pregunta por el profesor que más recuerda, tal vez su mejor profesor, la mayoría estaría de acuerdo en señalar a aquel que le imprimió el gusto por la lectura, por el estudio, por la investigación; al que con un par de palabras le dio la clave para vivir bien y resolver sus dificultades o simplemente aquel que le enseñó la búsqueda de la verdad y la defensa de la dignidad humana. De los mejores profesores recordamos su actitud ante la vida y el conocimiento, o la fuerza y el carácter con que nos mostró el camino de la verdad y el bien.

Sin embargo, en la docencia encontramos con frecuencia profesores desmotivados y desmotivadores, pues muchos han llegado a ella no por vocación sino movidos por distintas circunstancias, lo que se traduce en un deterioro del compromiso moral que un profesional de la educación debe tener, pues resulta claro que en sus manos se encuentra la responsabilidad de formar y orientar a aquellos que representan el futuro de la sociedad.

En el presente caso, y suponiendo que tenga vocación real, para que esta profesora pueda superar la desmotivación en el ejercicio de su profesión requiere de grandes dosis de fortaleza, virtud que permite resistir ante los obstáculos y nos hace capaces de exigirnos y a los demás con vistas a un bien, asumiendo que la exigencia pueda traer consigo ciertos disgustos en el educando al no consentir en sus caprichos. Además, es necesaria la magnanimidad para superar la pusilanimidad provocada por las dificultades, al igual que la perseverancia para continuar la obra buena cuando se prolonga en el tiempo. Si, a pesar de todo, no se logra, sería un acto de veracidad y lealtad consigo misma buscar otro trabajo que aportara al bien de la sociedad.

CASO 2: «El fin justifica los medios»
Caso entregado por Lucía Díaz, en su momento vicedecana de la Facultad de Educación de la UST
En un prestigioso colegio de la ciudad, unos alumnos entraron al Laboratorio de Química para modificar los resultados de una prueba, pero el profesor se percató de la manipulación y acudió al director del colegio para informar el hecho. El director intenta por diferentes medios que los alumnos confiesen, para poder aplicar una sanción ejemplar de acuerdo a la gravedad de la falta y el reglamento del colegio. Pero estos alumnos, no contentos con lo hecho, se roban las pruebas de la oficina del director y lo amenazan con hacer una denuncia en prensa de una plantación de marihuana que está detrás del colegio y cuya existencia no han querido denunciar antes por miedo a represalias. Frente a la amenaza de los estudiantes el director no hace nada.

Temas éticos involucrados: engaño, cooperación material al mal y violencia moral (para modificar la voluntad)

Siendo evidente la maldad de la actuación de los alumnos que engañaron y extorsionaron al director, por la parte que le toca a este se puede apelar a la valentía para denunciar el mal. Evidentemente el miedo es un factor que influye en la responsabilidad de los actos humanos y en ocasiones impide el correcto actuar, cuando se presenta como una pasión muy fuerte. Sin embargo, en este caso no se justifica la omisión del director de corregir a los estudiantes a causa del miedo. Si bien está evitando consecuencias graves para el desempeño de su ejercicio profesional, su actuación es del todo irresponsable, ya que a su misión corresponde velar por el verdadero bien de los estudiantes, lo cual implica buenas prácticas y la creación de un excelente ambiente de estudio, dejando los propios intereses en un segundo plano. Dejar de corregir una mala acción en un ambiente educativo tiene consecuencias deformadoras para el resto, pues se considera un «ejemplo» negativo.

Por todo lo anterior, existe cooperación material al mal ya que el director tolera la acción injusta de los estudiantes para no perder su trabajo. Asimismo, tampoco interviene ni hace nada con los dueños del cultivo ilícito, conocido por todos. En términos generales, la cooperación material al mal es ilícita y debe evitarse, pues el hombre tiene la responsabilidad no solo de hacer el bien individualmente, sino también, y en la medida que le corresponde, ayudar a los demás a realizar el bien, sobre todo cuando

tiene la responsabilidad de velar por el bien común, en este caso el bien de la comunidad escolar.

8. Enfermería

Casos revisados por Marcelo Lizana, enfermero y profesor de la UST
CASO 1. ¿Para qué?, si igual se van a morir
En la UCI de un hospital importante de la ciudad se atienden pacientes con enfermedades graves, que requieren cuidado por parte del equipo médico las veinticuatro horas del día. Muchos de los pacientes con pocas posibilidades de mejorar son sometidos a largos tratamientos que resultan costosos para los familiares y tediosos para el equipo médico a cargo. Hace bastante tiempo, a Rosario, enfermera, le correspondió cubrir unos turnos en la UCI por falta de personal. En esa ocasión la sala tenía seis pacientes y dos enfermeras, lo que significaba que cada una de ellas debía atender a tres pacientes. Al principio, con tantas cosas que había que realizarle a cada uno de ellos, Rosario se concentró en sus tres «viejitos», sin advertir el trato que su compañera Laura tenía con los suyos. A medida que pasaron los días Rosario observó que su compañera estaba menos preocupada del tratamiento y el horario de los medicamentos que debía suministrarle a sus pacientes; al parecer ella no les hacía nada y se limitaba a anotar lo que en rigor corresponde en el cuaderno para la ronda de los médicos. Cuando Rosario confirmó que efectivamente ella hacía lo mismo en cada turno, se preocupó y, en la medida que el tiempo se lo permitió, comenzó a asumir la responsabilidad de los otros pacientes, lo que incluía rotarlos de posición, asearlos, cambiarlos de ropa, entre muchos otros cuidados.

Al término de uno de los turnos Rosario habló con su compañera Laura y le preguntó por qué no atendía correctamente a sus pacientes. La respuesta de Laura fue una de esas que a cualquier persona dejan «fría». Respondió: «para qué me voy a desgastar si total estos viejos se van a morir igual».

Temas éticos involucrados: justicia, fortaleza y veracidad

En el ejercicio de la profesión se necesita de la práctica de la virtud —honradez, servicio al bien de la persona— para desempeñarse con excelencia. Sin embargo la virtud no es una mera repetición de actos mecánicos, sino que involucra la capacidad de realizar el bien de tal modo que en cada acto la persona ponga en juego, de forma muchas veces novedosa, todas sus facultades. Así es pues el virtuoso realiza el bien con pasión y

no contra la pasión. De esta forma puede evitar caer en la visión de la inutilidad del cuidado hacia una persona, pues, a pesar de la gravedad de su enfermedad, sigue siendo una persona digna y necesitada de ayuda no por compasión, sino por justicia.

Además se debe considerar que en el ejercicio de la profesión se olvida a veces la propia vocación. Por interesante que parezca una carrera al principio, si no se la vive de acuerdo a sus exigencias propias, el peso de la rutina acabará por borrar todo tipo de pasión e ideal. Cada profesional debe preguntarse constantemente si le apasiona lo que hace y si se proyecta a futuro, sobre todo en áreas tan complejas como salud. A esto puede añadirse que las clínicas y los hospitales deben preocuparse por saber exactamente qué hacen sus empleados, al tiempo de brindarles constante capacitación para renovar en ellos no solo sus conocimientos sino también su vocación, pues de esta última depende su buen hacer profesional en la prestación de su servicio, así como la adecuada atención del paciente.

CASO 2: Siempre se ha hecho

En toda institución hospitalaria está establecido, por norma de infecciones asociadas a la atención de salud, que cuando un paciente es dado de alta, la unidad (cama, piso, velador, paredes, etc.) debe ser sometida a un aseo terminal, con el objetivo de disminuir la carga bacteriana y así recibir al próximo paciente en una unidad limpia y desinfectada. En el Hospital San Roberto existe una unidad de pacientes oncológicos donde el aseo es especialmente relevante por los niveles bajos de inmunidad propia de estos enfermos. En la visita de rutina, el enfermero coordinador se encuentra con la psicóloga y la técnico paramédico de la unidad organizando un cóctel de bienvenida dentro del box N° 2, cuyo aseo estaba listo. El coordinador pide explicaciones. El personal contesta que la enfermera lo había autorizado. Al preguntar a esta por la situación, ella contesta: «¿Qué tiene?, si siempre se ha hecho».

Temas éticos involucrados: malas prácticas, negligencia, conciencia deformada e imprudencia

Lo primero que llama la atención es la imprudencia y falta de criterio de la enfermera que le hace no respetar las normas de bioseguridad que una unidad oncológica debe tener para la atención de sus pacientes. Además, se agrava por el hecho de que esta situación sea algo habitual, tanto que parece normal que este tipo de actividades se organicen en un box des-

tinado a la atención de pacientes con bajas defensas. El que sea habitual manifiesta una laxitud en el juicio de conciencia.

Sin embargo, la irresponsabilidad no solo atañe a la enfermera jefe; también a la psicóloga y la paramédico, que deben asumir su responsabilidad y respetar las normas sanitarias que conocen.

Todo lo anterior pone de manifiesto un caso de negligencia laboral pues se dejan de cumplir los deberes correspondientes a la profesión. En este caso, tanto la enfermera como las personas a su cargo tienen la obligación de conocer y respetar las normas de protección de la salud de los enfermos. En todos los involucrados existe falta de criterio e imprudencia, pues han sido incapaces de aplicar certeramente los principios que rigen la praxis médica y de llevar a cabo el justo medio en la acción para el fin médico.

9. Ingeniería comercial

CASO 1: El caso colusión de las farmacias

Caso entregado y trabajado por Maite Cereceda, subdirectora de la Dirección de Formación e Identidad, UST, como parte de su tesis de magíster

En marzo de 2009, la cadena de distribución farmacéutica chilena FASA lanzó al público una noticia que escandalizó a todo el país. Entre noviembre de 2007 y marzo de 2008, las tres principales cadenas de distribución minorista (*retail*) de productos farmacéuticos de Chile (FASA, Cruz Verde y Salcobrand) habían desarrollado un acuerdo en el alza del precio de 222 medicamentos de manera progresiva en corto plazo, por recomendación de algunos laboratorios ante el requerimiento de las farmacias de disminuir los precios[91].

Este hecho afectó a los clientes, quienes debieron buscar la forma de continuar adquiriendo medicinas. Uno de los casos más sorprendentes es el de Francisco Rodríguez, trabajador que ayuda a mantener una casa de acogida para niños enfermos terminales de sida y cáncer: «Cada mes tenemos que hacer esfuerzos titánicos para juntar el dinero y comprar los remedios que los niños necesitan para sobrevivir. Esas compras las hacemos nada menos que a Farmacias Ahumada. Esta situación es inaceptable. Nos genera rabia, desilusión, desconfianza y además nos sentimos abatidos y desprotegidos (...)».

---

91 González, Carlos, «FASA admite colusión con farmacias y laboratorios», *La Nación*, 25 de marzo de 2009, http://www.lanacion.cl/prontus_noticias_v2/site/artic/20090324/pags/20090324230313.html, consultado el 3 de octubre de 2009.

El acuerdo de colusión constaba de varios elementos. Entre ellos, los más importantes hacen alusión, por un lado, al tipo de medicamentos que experimentarían las alzas, y, por otro, a la modalidad para llevarlas a cabo.

Análisis ético del caso

En términos generales, la discusión permite identificar los elementos más importantes que este caso plantea respecto de la ética empresarial.

El primer punto a considerar consiste en el acto de ocultar, de forma deliberada, los precios que el mercado, a partir de los mecanismos de oferta, demanda y competencia, define para las diversas categorías de productos. En efecto, en este caso no fue el mercado sino los ejecutivos de las cadenas y los laboratorios quienes establecieron los nuevos precios de los medicamentos. Lo anterior fue justificado por los ejecutivos como un intento por recobrar lo perdido durante la «guerra de precios» previa a la colusión. Esto permite cuestionarse, ¿es lícito realizar una acción de este tipo con el fin de recuperar pérdidas anteriores? ¿Será esto un error del mercado que permitió la «guerra de precios» y, por ende, las pérdidas; o será una manipulación intencionada justificada por argumentos racionales?

En segundo lugar, es necesario tomar en cuenta el tipo de productos a los que se refiere el alza de precios concertada. En este sentido, se debe distinguir entre la valoración del concepto de colusión y el rubro del negocio de las empresas involucradas, ya que, si bien ambos análisis son complementarios e inseparables en la realidad, deben ser realizados individualmente. La necesidad satisfecha por el producto medicamentos no tiene que ver únicamente con el bienestar o placer del cliente, sino también, en muchos casos, con su vida y salud. Viéndolo de esta forma, es distinto el análisis de la colusión de precios en el negocio, por ejemplo, de los refrescos en polvo, que en el caso de los medicamentos. En el primer caso, si bien la colusión de por sí es reprochable, el producto aludido no es indispensable para la vida de los consumidores; mientras que, en el segundo caso, sí puede serlo.

Otro aspecto a considerar es el concepto de recomendación de precios por parte de los laboratorios. Esta situación ya había ocurrido y había sido denunciada en la década de los ochenta, sin embargo el orden jurídico no estableció sanciones reales. Al respecto, más allá del análisis legal, la recomendación de precios por parte de los proveedores (laboratorios, en este caso) merece un examen ético acerca de sus motivaciones y consecuencias.

Junto con lo anterior, los laboratorios también han planteado incentivos a vendedores y ejecutivos respecto de ciertos productos. Estos

incentivos no dejan de ser peligrosos en términos éticos al interior de la empresa farmacéutica, ya que los comportamientos de los ejecutivos o empleados pueden verse afectados respecto de su probidad en pos de mejores resultados económicos inmediatos.

En último lugar, es importante analizar el reconocimiento por parte de FASA de la existencia efectiva de esta colusión. Gracias a ello la empresa logró acordar un monto de multa menor al que habría tenido que pagar en ausencia de la confesión, y también, al parecer, menor a las ganancias que percibió en todo el proceso del acuerdo de precios.

Análisis y discusión del caso

Este caso puede ser analizado desde tres perspectivas o niveles, dependiendo de los agentes involucrados y de los grupos afectados.

En primer lugar, las cadenas del *retail* farmacéutico, en especial las tres empresas aludidas, que concentran el 92% de este mercado, afectan inevitablemente a la sociedad en su conjunto.

Este concepto puede ser observado desde un doble ángulo. Por un lado, para los consumidores este producto no es un bien adquirido por gusto, hábito o comodidad, sino que es un producto de primera necesidad para la supervivencia. Por esta razón las empresas cuentan con una clientela masiva y *fiel* en términos de su necesidad, y por eso el efecto de la colusión también es masivo, afectando a una porción mayoritaria de la población.

Por otro lado estas grandes empresas controlan el mercado, pues apenas tienen competencia debido a que las otras empresas del rubro tienen poco poder de venta, de manera tal que sus decisiones afectan a la mayor parte de los consumidores.

En segundo lugar, existe también un impacto a nivel organizacional. Cabe preguntarse por la validez del reconocimiento de la colusión por parte de FASA. Por un lado, el aceptar un error y darlo a conocer no solo a los tribunales correspondientes, sino también a la opinión pública, es una acción éticamente correcta a pesar de que podría afectar negativamente la imagen de la empresa y sus posteriores utilidades. Sin embargo también es determinante para la valoración moral del hecho la intención que motiva tal acción. Así, se ha discutido mucho el hecho de que FASA, al reconocer la colusión, aceptó también el llegar a un acuerdo con la Fiscalía Nacional Económica para disminuir la multa potencial a una cifra de un millón de dólares, lo cual no se acerca a las ganancias reales que percibió la empresa durante el período del alza de precios acordado. De este modo, si bien la empresa asume una acción reprochable, es cuestionable que frente a

ello perciba un castigo legal menor al beneficio aparentemente obtenido. Esto incita a pensar que su acción «*buena* o correcta», sea en realidad un medio para evitar pagar una multa mayor al ser investigados sin previa aceptación, generando potencialmente un deterioro en su rentabilidad neta.

Así, las repercusiones éticas a nivel organizacional podrían llegar a definir el pensamiento subyacente a todas estas acciones, de tal forma que el mensaje enviado por los ejecutivos hacia sus trabajadores consiste en afirmar que la empresa está dispuesta a hacer «*cualquier cosa*» con tal de aumentar sus utilidades, que los descuentos durante las «guerras de precios» llevarán casi inevitablemente a la necesidad de resarcirse de las pérdidas incurridas, y, por último, que el reconocimiento de la falta de la organización es un medio más para evitar mayores pérdidas por la posterior e inminente investigación. De este modo, se podría llegar a afirmar que la empresa está «dispuesta a todo» con tal de evitar pérdidas o aumentar sus ganancias. Siendo esto así, es posible establecer el lema de que para FASA prima un pensamiento consecuencialista: «el fin justifica los medios».

Ahora bien, ¿qué otras medidas podría haber tomado la empresa?, ¿qué habría sido lo correcto?, ¿acaso aceptar la colusión no es ya en sí una acción ética? En primer lugar, la acción perfecta en términos éticos habría sido negarse a la colusión desde un principio. A falta de ello, la acción éticamente correcta por parte de FASA habría sido efectivamente reconocer el acuerdo de precios con las otras empresas (lo cual ocurrió); sin embargo, esta acción se habría visto perfeccionada en términos morales si junto con eso la empresa hubiese reconocido también la cantidad de dinero que ganó en el acuerdo y hubiese devuelto todo ese dinero a modo de multa o de compensación para los consumidores (acción que ocurrió con posterioridad a la escritura de este caso, y que también dio origen a debates sobre la valoración ética del hecho, sobre todo por los montos involucrados y por los procedimientos usados para hacerla efectiva). Se toca aquí la virtud de la justicia.

Por último, el análisis nos lleva a la ética de la persona, cuyas decisiones éticas son individuales pero siempre repercuten en la sociedad. En este caso, cada persona opta por ciertos valores o principios éticos de acuerdo a los cuales guía su vida y sus acciones, configurando así el tipo de persona que cada uno es. Por otro lado, considerando que la organización y la sociedad se conforman por individuos, son las decisiones y acciones particulares las que determinan el bien o mal actuar de la llamada «empresa» o «institución». Es por ello que el juicio moral no puede hacerse a la persona jurídica, sino más bien a cada uno de los individuos involu-

crados en las decisiones que repercuten posteriormente en la empresa y en la comunidad.

10. Kinesiología

Casos entregados por Mario Torres, kinesiólogo y docente de la UST
CASO 1: Licencia médica no respetada
Conflicto entre la ley, la conciencia y el paciente
Un paciente, que está siendo tratado, tiene la licencia médica correspondiente y está a la espera del alta médica, se encuentra lo suficientemente bien como para realizar algún trabajo esporádico. La motivación para asumir el trabajo es de tipo económica. Esto a veces le impide completar el tratamiento kinesiológico porque falta a alguna sesión. El kinesiólogo, por su parte, sabe y es consciente de que el paciente ya está trabajando. Esto es señal, por un lado, de que parecería estar listo para el alta médica —lo cual prueba la competencia del profesional— pero, por otro, se está infringiendo la ley al no respetar la licencia médica. Esto último obligaría al kinesiólogo a denunciar tal infracción ante la jefatura, y esta, a su vez, ante el empleador, que podría tomar represalias contra el paciente, como despedirlo.

¿Qué hacer? ¿Cumplir la ley? ¿Proteger al paciente y su trabajo, por las casi seguras consecuencias de despido en el caso de denuncia? ¿Seguir la propia conciencia?

Caso extraído de la Mutual de Trabajadores

Temas éticos involucrados: veracidad y secreto profesional

En este caso están involucradas de una forma directa la virtud de la justicia y, además, la veracidad del profesional, por eso lo prudente es que el kinesiólogo hable con el paciente para que intente regular su situación. De esta manera lo protege y es fiel al cumplimiento de su deber. Por otro lado, como servicio al fin de su profesión, se ha de propiciar el restablecimiento del trabajador. Se puede aludir también a la cooperación material al mal, que como ya se ha mencionado en otros casos, consiste en tolerar la acción injusta por la necesidad de conservar algo, en este caso, el trabajo del paciente. De todas formas este tipo de cooperación debe evitarse, pues el hombre tiene la responsabilidad de hacer el bien individualmente y también, en la medida que le corresponde, ayudar a los demás a realizar el bien.

La generalización de este mal uso de las licencias —claro acto de injusticia— puede tener serias implicaciones en el sistema mutual, pues lo justo es atender y darle a cada paciente según su derecho, sin afectar al de los demás.

CASO 2: Atraso sin atención

Se da aquí un conflicto entre la ley, la conciencia y el paciente.

La regulación interna de la institución establece, según la normativa del sistema de salud, que cuando un paciente se atrasa más de quince minutos, pierde su turno de atención. Además, establece que solo hay que atender al paciente en la hora que le toca, aunque haya llegado mucho antes y tenga que esperar. Ahora bien, ¿qué hacer cuando un paciente se atrasa? ¿Ya no se le atiende? ¿Aunque no haya sido por culpa suya?

Si el atraso fue debido al transporte, la regulación interna de la institución indica que, además de no atender al paciente, se ha de notificar el atraso. De seguir la norma, esta notificación podría suponer el despido del transportista. En ningún caso se atendería al paciente.

Si el kinesiólogo, siguiendo su buena voluntad, decide atender a un paciente que llegó fuera del horario para no dejarle sin su tratamiento, necesariamente va a coincidir con otros pacientes con los que será simultáneamente atendido. Esto, en teoría, supondría un desmedro en la calidad de la atención a los otros pacientes, ¿o no? ¿Qué hacer?

Temas éticos involucrados: prudencia, fortaleza y justicia

Este caso se relaciona con las virtudes de la prudencia, la justicia y la fortaleza. La prudencia es la virtud que permite elegir el bien en cada caso estableciendo qué es lo correcto aquí y ahora. En concreto, el kinesiólogo intenta responder a las necesidades de todos los pacientes sin descuidar a nadie, por lo que atiende a ambos de la manera más diligente posible. La prudencia, en este caso, que las circunstancias ameritan, es que sea atendida la persona aunque llegara tarde, pues la ley debe estar al servicio del bien del paciente y no al revés. Por parte del kinesiólogo, se requiere un mayor esfuerzo y paciencia, en el fondo, fortaleza, para enfrentar las dificultades que implica atender más pacientes en el mismo tiempo.

Es fundamental que los kinesiólogos entreguen un servicio adecuado a quienes día a día ponen su salud en sus manos. Sus pacientes confían en sus conocimientos, su capacidad y su ética profesional, lo que implica ser capaces de priorizar el bien común por encima de los intereses personales

para velar por el de los pacientes. Se debe responder de forma adecuada al realizar alguna labor, por lo tanto es primordial cumplir con nuestras obligaciones y no caer en faltas graves, como el engaño y la mentira. Hay que atender no solo al fin pretendido, sino también a los medios.

11. Medicina Veterinaria

Casos entregados por Plinio Gecele, médico veterinario y docente de la UST, y solucionados por Jesús Ginés, profesor de Ética

CASO 1: Operación equivocada

A una clínica veterinaria de la ciudad llega un cliente con un canino ovejero alemán de cuatro años. El canino ovejero presentaba una displasia manifiesta con luxación coxo femoral derecha. Una vez hecho el diagnóstico, se determina cirugía con extirpación de cabeza del fémur. El paciente es intervenido con «éxito», extirpándosele la cabeza del fémur izquierdo, no derecho.

Las posibles causas de haberle operado la zona equivocada pueden ser, por un lado, que el médico veterinario radiólogo se equivocó en el marcaje de la Rx., o, por otro lado, que el auxiliar paramédico depiló la zona equivocada. En tal caso, por la falta de responsabilidad del médico o del auxiliar, el cliente tiene todo el derecho a una reparación justa.

Temas éticos involucrados: conciencia y responsabilidad profesional y negligencia

El médico tiene la obligación de comprobar y revisar todo lo concerniente al desarrollo de su trabajo, pues la responsabilidad profesional le exige actuar con conciencia verdadera y recta. Y esta responsabilidad es personal, no compartida.

Siempre es importante formar bien la conciencia con tal de distinguir lo correcto de lo incorrecto y salir así de la ignorancia. A esta formación corresponde la obligación del profesional de conocer en conciencia todos los elementos y de prevenir este tipo de errores, supervisando la correspondencia entre los datos entregados y el cuadro clínico real.

Además, en el caso de no haber conocido todos los elementos por culpa de su negligencia, entonces se da una falta de responsabilidad: hay un juicio erróneo porque tenía en su mano haber conocido todos los elementos para salir de la ignorancia, de ahí que esta fuera vencible y, por lo tanto, culpable.

CASO 2: Radiografía falsa
Pedro lleva a una clínica veterinaria a su perro y muestra, como parte de su historial, una radiografía de pelvis que le habían hecho en una primera clínica. Lo que no sabía Pedro es que tal radiografía, ni por tamaño ni por contextura, correspondía al paciente, cosa de la que se percatan en la actual clínica al examinarla. Al perro se le había administrado un tratamiento en función de la falsa radiografía, tratamiento que fue no solo ineficaz sino también costoso. El dueño, al enterarse de la situación, quiere un informe detallado del error para desacreditar y enjuiciar al primer veterinario que lo atendió, pues además del error cometido, le cobraron «un ojo de la cara» por el tratamiento. Es tanta su ira que está pensando en llevar el caso a la prensa.

Temas éticos involucrados: rectitud de conciencia, justicia y fidelidad al cliente

Al segundo veterinario se le presenta un cierto conflicto de conciencia ante la denuncia del dueño del perro: o encubre la verdad de los hechos para salvar la reputación de su colega —mintiendo elaborando un informe falso—, o le mueve a través de una conversación a asumir su responsabilidad y, por tanto, las consecuencias del acto cometido, antes de desarrollar el informe solicitado por el cliente. Se juegan aquí la veracidad, la responsabilidad profesional y la fidelidad al cliente, así como al juicio de la conciencia.

La segunda opción, que es la verdaderamente correcta, no solo lo es conforme con la justicia, sino que además puede llevar a evitar la demanda por parte del cliente. Si en la reparación debida al cliente se ve que es de justicia asumir el costo económico del tratamiento que se aplicó equivocadamente, entonces debe hacerlo el médico veterinario implicado en el hecho. Si el primer veterinario no lo quiere asumir, entonces sería una «falsa solidaridad profesional» encubrirle y estaría justificado presentar una demanda, lo cual supondría un descrédito para el profesional juzgado y para todo el gremio.

12. Nutrición y Dietética

Caso y pautas de solución entregados por Claudia Ramírez, nutricionista
CASO 1: Nutrición enteral
Paciente cuya sintomatología conlleva al diagnóstico de un tumor cerebral. Se le practica la extirpación quirúrgica con un posoperatorio satisfactorio. El paciente permanece asintomático durante tres meses, sin embargo en

los exámenes de control se evidencia la persistencia tumoral, además de su extensión. Luego de ello, el paciente empieza a presentar sintomatología neurológica: lentitud en el proceso cognitivo, desorientación y dificultades para la marcha. Se determina una condición de mal pronóstico e imposibilidad terapéutica, razón por la cual se deriva a cuidados paliativos.

El paciente fue deteriorándose hasta hacerse totalmente dependiente para sus actividades básicas. En este momento se considera la instauración de nutrición enteral; se informó a la familia las posibilidades a corto, mediano y largo plazo para alimentarlo y se determinó que el estado nutricional del paciente ya estaba deteriorado y se preveía su mayor mengua. Se coloca una sonda directamente en el estómago para alimentarlo por esta vía (gastrostomía).

El paciente es enviado a su casa y la familia fue instruida para el manejo de este sistema de alimentación. Tras una nueva complicación en el estado del paciente, el equipo médico sugiere el retiro de la nutrición enteral, pero, luego de varias conversaciones y consideraciones entre el equipo médico y la familia, se decidió mantener la nutrición enteral hasta doce horas previas al fallecimiento del paciente, que ocurrió dos semanas después. ¿Qué es lo correcto?

Temas éticos involucrados: consideraciones generales desde la bioética.
Para mayor claridad, es preciso tener en cuenta tres etapas a desarrollar en el tratamiento de una enfermedad:

Curativa: la persona tiene posibilidades de curación. Se prioriza la supervivencia.
Paliativa: ya no hay tratamiento curativo posible. El paciente es reconocido como «terminal». El tiempo de sobrevivencia puede variar significativamente, desde seis meses, hasta algunos días. La prioridad es la calidad de vida restante.
Agónica: estado irreversible que culmina con la muerte. Prima la calidad de muerte.

Las conductas a seguir por parte de los familiares y el equipo médico van a depender de la etapa en la cual se encuentre el enfermo. La hidratación y la nutrición son obligatorias en la etapa curativa. En la etapa paliativa se presentan los mayores dilemas éticos y morales; la nutrición y la hidratación deben proporcionarse, pero minimizando los riesgos y las complicaciones que puedan sumarse a la situación clínica ya establecida.

Por último, en la fase agónica ya no estarían siendo consideradas; sin embargo, debiera proveerse hidratación si es el paciente expresa la necesidad de sensación de líquido vía oral antes de morir. Teniendo claridad sobre las etapas, lo éticamente correcto es:

- Ante un paciente terminal, el mantenimiento de la alimentación y la hidratación ha de ser una obligación ética y moral a pesar de prever la proximidad de la muerte y/o de tener su absoluta certeza. La nutrición y la hidratación son cuidados humanitarios básicos y nunca deben considerarse desproporcionados. El objetivo final es mantener y/o mejorar la calidad de vida hasta que la muerte llegue naturalmente, por sí sola. Es preciso priorizar la vía natural de alimentación (primero la oral y luego la enteral) y evitar al máximo el uso de métodos artificiales que puedan ser agresivos.
- El derecho de autonomía del paciente y/o de su familia debe apoyarse en la oportuna, completa y dedicada información que les proporciona el equipo clínico multidisciplinario (consentimiento informado). El acercamiento profesional al enfermo y su familia ha de caracterizarse por un profundo respeto a sus valores morales y a sus creencias, partiendo de la base de que estamos tratando a «personas» y no a «enfermedades». En este acercamiento, un conocimiento lo suficientemente amplio permitirá comprender, orientar y respetar sus decisiones.
- La negativa a iniciar un tratamiento versus el suspenderlo cuando ya está instaurado también tiene implicaciones morales, éticas, religiosas e incluso legales; aunque en la práctica clínica es mucho más complejo el segundo hecho, más aún cuando la muerte sucede luego de esa interrupción puesto que suele establecerse una relación causa-efecto que no necesariamente existe. No dar soporte nutricional tampoco es una medida que permita una buena calidad de muerte, lo que conduce igualmente a un dilema moral importante.

13. Periodismo

Caso entregado por Darío Cuesta, director de la carrera de Periodismo, UST Santiago

CASO 1: Uso de cámara oculta

Un canal de televisión quiere realizar un reportaje sobre la reacción de la gente ante el supuesto maltrato que conductores del Transantiago sufren

por parte de algunos usuarios. Para ello usan cámaras ocultas y contratan actores que las portan al representar a quienes maltratan. Esto se realiza en varios buses. Se elabora el reportaje utilizando las imágenes grabadas que ponen de manifiesto el maltrato que reciben algunos conductores y, a su vez, sus malas respuestas no siempre justificadas.

Una vez elaborado el reportaje, se exhibe, poniendo de manifiesto una situación de maltrato desde y hacia los conductores y una actitud pasiva de los pasajeros que presencian estos hechos. La pregunta es: ¿es legítimo exhibir ese reportaje habiendo obtenido la información mediante una cámara oculta?

Temas éticos involucrados: justicia, respeto a la verdad y dignidad

En términos informativos, toda información es un acto de justicia que debe acompañarse de prudencia, respeto y moderación. La falta de cualquiera de estas condiciones invalida el acto informativo. Por su parte, el uso de una cámara oculta en los medios de comunicación solo es aceptado como un mal menor, justificado cuando se cumplen, por lo menos, las siguientes cuatro condiciones:

- se utiliza para estudiar un delito o daño evidente a la sociedad y al bien común,
- es la única forma de obtener la información,
- es operada por un responsable del medio, y
- tras la grabación y antes de la emisión se debe informar al afectado y ofrecerle su derecho a réplica.

Es importante considerar el respeto a la dignidad de los protagonistas de la historia. En este caso, la información que se presentó era imprecisa y cercana a la falsedad. Frente a la posibilidad de ganar audiencia, no se debe utilizar cualquier medio, ni faltar a la verdad y la rigurosidad que la profesión exige. Estos actos irresponsables traen consecuencias negativas que generan el descrédito social de la labor periodística.

El periodismo debe practicar ciertos valores, principios y prácticas: la precisión; el respeto a la verdad, al lector, al contexto; la investigación y el derecho de réplica para todas las partes afectadas, entre muchas otras. En este sentido, una de las prácticas más fundamentales es la que tiene que ver con la fidelidad a la verdad de la información, que tiene directa relación con el manejo de las fuentes y representa una tarea compleja.

El periodismo debe procurar no violar la intimidad de las personas, ser cauteloso con la información que los pueda dañar o afectar y reconocer su derecho a controlar su intimidad. De ahí que la información deba conseguirse y manejarse con prudencia y respeto, teniendo siempre en cuenta que lo que más importa es la dignidad y la integridad de las personas.

Esto implica evitar el vicio de la astucia, por la que «para conseguir algún fin, bueno o malo, se utilizan medios que no son realmente buenos, sino fingidos y aparentes» (ST, II-II q. 55, a. 3, in c).

14. Psicología

Caso entregado por Macarena Lucar, doctora en Psicología y decano de Ciencias Sociales, UST

CASO 1: Hacia una decisión responsable

Juan tiene 35 años. Lleva diez años casado, tiene una hija y su mujer espera un segundo bebé. Ha perdido a su padre recientemente y por su trabajo debe desplazarse a otra ciudad. Estos dos últimos sucesos le provocan una cierta desestabilidad que degenera en una depresión no muy fuerte. En su terapia con el psicólogo trabajan preguntas trascendentes sobre el sentido de la vida, de la profesión, de su proyecto de vida en general. Dentro de su replanteamiento, Juan empieza a cuestionarse respecto a qué profesión se adecúa más a su nuevo proyecto de vida. Decide que la música es lo que más le gusta y que debe cambiar de trabajo. También se plantea si su mujer será la compañera ideal para su carrera musical. Repasa los conflictos que han tenido y que no siempre se han solucionado satisfactoriamente. Entonces le pide a su mujer un tiempo, pasado el cual la deja, aunque asume lo que le toca en el cuidado de sus hijos.

Por su parte, el terapeuta «reafirma» el derecho a que Juan se cuestione temas importantes así como su libertad en la toma de decisiones de cara a su proyecto de vida. Trata igualmente de ayudarle a ver las consecuencias de sus opciones, no solo en su vida sino en las de las personas que le rodean y que las van a sufrir. Lo hace desde la visión sistémica por la que considera todos los elementos / sistemas en juego. Sin embargo, también se le plantea el dilema de hasta qué punto tiene él responsabilidad en las decisiones tomadas por su paciente, a las que él ha contribuido. Por otro lado, ¿es moralmente correcto que el psicólogo alimente la convicción en el paciente de que ha de cuestionarse absolutamente todo lo que obstaculice su proyecto personal?

Temas éticos involucrados: responsabilidad, recta comprensión del fin de la vida humana, prudencia y formación integral.

Lo innegable es que el psicólogo tiene la misión de ayudar a las personas para tomar una decisión, ojalá la mejor decisión. Para ello debe presentar al paciente todos los elementos en juego, en su verdad y con todas sus aristas, que incluyen también sus implicaciones morales. Esto choca con la opinión casi universal entre los psicólogos respecto a que, en tanto que psicólogos, deben desempeñar su tarea desde una supuesta neutralidad moral. Pero cabe preguntarse: ¿es posible tratar o ayudar a una persona sin una base antropológica y ética determinada que sirva de base a tal tratamiento? O, enfocado de otra manera: ¿a qué responde la verdadera vocación del psicólogo? ¿No es al servicio de la comunidad concretado en ese paciente, para el que busca su verdadero bien como persona?[92]

Hay que recordar en primer lugar que la persona es una unidad constituida por una serie de dimensiones: espiritual, psicológica, afectiva, moral, etc. Si esto es así, también se pone de manifiesto que la respuesta a los problemas que aquejan al paciente se debe dar desde esta unidad y por eso su tratamiento ha de ser integral, cosa reconocida también por la medicina. Por tanto, si la dimensión moral y la psicológica no están separadas en la persona, tampoco deben estarlo en el tratamiento de sus problemas. La virtud de la prudencia para el psicólogo se concreta en saber aconsejar bien a esa persona en relación a su verdadero y completo bien, así como ayudar a saber anticipar las consecuencias que tienen sus acciones, a lo que ayuda la virtud de la previsión.

Aunque las soluciones técnicas en la resolución de problemas son importantes, normalmente las personas van al psicólogo buscando algo más, pues la solución técnica no responde a su inquietud más profunda sobre el sentido de la vida y la felicidad. En ese sentido, la formación del psicólogo debe ser suficientemente integral para responder con verdad y profundidad a esta demanda. A su vez, esto implica contar con una adecuada base antropológica y ética que sustente las respuestas a tales preguntas fundamentales[93]. Es crucial, en este ámbito, la pregunta acerca

---

[92] Cfr. Palet de Fritschi, Mercedes, «La humildad del psicoterapeuta», en *Bases para una psicología cristiana.* Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano, Educa, Buenos Aires, 2005.

[93] Al respecto se puede consultar la bibliografía del doctor en Psiquiatría Martín Echevarría y sus artículos, publicados, algunos de ellos, en *La psicología ante la gracia*, Andereggen, Ignacio y Seligmann, Zelmira (Dir.), Educa, Buenos Aires, 1999, 2° ed.; así como «Ética y psicoterapia según Josef Pieper» disponible en http://www.acapsi.com/etica_y_psicoterapia_segun_josef_pieper.html

del sentido de la vida, aspecto frente al cual Santo Tomás de Aquino ofrece una reflexión acerca del fin: la vida más plena que aquí puede alcanzarse es la perfección de la virtud propia de la «vida activa» que se pone al servicio del fin sobrenatural, Dios. El fin se constituye como el criterio que da luz acerca de la bondad o maldad de los medios. Por eso la autorrealización personal ha de buscarse tomando decisiones morales buenas, es decir, virtuosas para el bien propio y de cuantos nos rodean, pues la virtud moral redunda en el bien y la felicidad de los demás.

En este caso, el psicólogo debería ayudar a comprender el peso del compromiso adquirido en un matrimonio pues, como todo compromiso, ha de respetarse excepto cuando aquello a lo que uno se ha comprometido sea malo. Además, recordemos que para sopesar el valor de una decisión han de considerarse no solo sus consecuencias, sino el acto en sí mismo. El objeto del acto moral apunta a esta consideración. A ello ayudará mostrar que el vínculo desde el amor no es un límite ni algo que esclavice, sino que, por el contrario, es tanto condición como exigencia de la verdadera libertad, que es siempre libertad para el bien.

Una vez que se han puesto al servicio de la solución del problema las técnicas psicológicas necesarias y la ayuda para lograr una consideración completa, es el paciente quien toma la decisión. Si esta es mala, el psicólogo debe quedarse tranquilo en su desempeño profesional, pues puso todo lo que debía poner de su parte.

15. Recursos Naturales

CASO 1: Contaminación ambiental y decisiones científicas

Caso entregado por Carmen Spoz, doctora en Biología y decana de Ciencias, UST

En el sur de Chile existía un humedal considerado patrimonio ecológico y designado sitio Ramsar, en el cual habitaban especies tan emblemáticas como el cisne de cuello negro. En un corto período de tiempo, muchas de estos cisnes murieron y otros migraron. Tal hecho fue considerado por entidades medioambientales nacionales e internacionales como un desastre ecológico irreversible.

La primera hipótesis explicativa entregada por una universidad del sur era que la instalación de una planta de celulosa de una empresa X, situada a unos kilómetros más arriba del humedal, habría provocado la contaminación de las aguas al lanzar sus desechos en el río. Por otro lado, la empresa afectada contrató por su cuenta a un grupo de científicos para

llevar a cabo estudios que permitieran generar hipótesis alternativas a la ya planteada. Con este fin, el segundo grupo de científicos propuso otras hipótesis, en las que factores estrictamente naturales explicaban el desastre ambiental ocurrido.

Este hecho provocó una diversidad de opiniones en la comunidad científica chilena y, como consecuencia de ella, polarización en las posturas. Unos consideraron factible las hipótesis del desastre por causas naturales, mientras que otros consideraron que fue la intervención humana a través de la empresa la que lo provocó. Mientras que para algunos no existía dilema ético en colaborar con tal empresa, para otros esta opción era inadmisible, porque sus objetivos y acciones se oponían al verdadero fin de la ciencia, aun cuando esta postura implicara quedar fuera de toda actividad relacionada con la universidad que lideró la segunda investigación.

Temas éticos involucrados: responsabilidad laboral, fidelidad a la vocación profesional, principio precautorio[94], bien común versus intereses y particulares, justicia, veracidad, honradez: «quien contamina, paga».

La primera reflexión nos enfrenta a las exigencias de la propia vocación y, por lo tanto, a la fidelidad a su misión específica; en este caso, la tarea científica está abocada por naturaleza al conocimiento de la realidad. Es por eso que tal tarea ha de priorizarse ante otro tipo de intereses, sean económicos o del tipo que sean. Por eso el hecho de que una investigación científica se coloque al servicio de intereses particulares violenta o traiciona su fin propio.

Junto a lo anterior, también se detecta el conflicto entre bien particular y bien común. Debemos recordar que no debería haber conflicto entre ambos tipos de bienes porque el bien particular, si es auténtico, redunda necesariamente en el bien común. Esto se hace evidente al considerar los efectos de la acción empresarial en las condiciones de vida del humeral, con los daños consiguientes, en primera instancia para las especies naturales y, luego, para las pequeñas empresas que vivían del turismo en la zona. De igual manera, y aplicando esta reflexión al ámbito personal, para Santo Tomás es imposible que una persona sea buena si sus acciones no se ordenan al bien común, pues el todo no puede estar bien constituido si sus partes no lo están.

[94] Merece especial atención el denominado «principio precautorio», que se traduce como la obligación de suspender o cancelar actividades que amenacen el medio ambiente pese a que no existan pruebas científicas suficientes que vinculen tales actividades con su deterioro.

En relación al bien común de la comunidad científica, es altamente discutible que los hallazgos producidos por los científicos que trabajaron para la empresa fueran un aporte real al saber científico, dado que queda en duda la intención perseguida con tal investigación.

Desde el punto de que cada miembro de la sociedad debe contribuir al bien común, se hace patente que, a mayor responsabilidad social, mayor también será la responsabilidad de cara al bien común. El gobernante o dirigente tiene por eso una responsabilidad mayor: aquí pensamos en el cuerpo directivo de la empresa, en quienes lideran la comunidad científica, etc., pero también en cada uno de los que contribuyen o dejan de contribuir al bien común desde sus puestos secundarios en la sociedad. Un sistema injusto no justifica a quien obra mal dentro del sistema, pues lo hace voluntariamente.

En resumen, no deja de preocupar la actitud de algunos científicos que han puesto sus conocimientos al servicio de intereses particulares, ignorando el impacto ambiental que no solo afecta a la flora y la fauna, sino el bienestar de la población que vive cerca del río. Si bien las profesiones brindan bienes materiales y bienes operativos, por encima de estos está el bien común; es decir, que cada profesión tiene una función social que cumplir y esta no puede ser otra que orientar sus esfuerzos en mejorar las condiciones de vida de la comunidad y de las personas afectadas con las actividades de la profesión.

CASO 2: Celulosa y medio ambiente. El eterno dilema

Chile es un país rico en recursos naturales. Esto lo hace atractivo para la inversión de ingentes capitales extranjeros, sin importar, a veces, el impacto medioambiental que implique, bajo el argumento de que cada inversión es progreso para la región y sustento para miles de familias que comienzan a depender de la nueva industria.

En la comuna de la Alambra, al sur de Chile, se ubica la planta de celulosa más importante perteneciente a un consorcio norteamericano llamado Palitos S.A. Esta industria crea una importante red de trabajo ya que todo el proceso productivo del papel se genera en la zona, es decir, empresas forestales, aserraderos, transporte de la madera, entre otras actividades. Además, aporta beneficios a sus trabajadores a través del mantenimiento de bibliotecas, escuelas, parques y servicios en general.

En el proceso productivo del papel se requieren algunos insumos que se obtienen directamente de la naturaleza, como por ejemplo, el agua que se extrae del río más cercano. Estas aguas pasan a calderas donde una

parte se transforma en vapor de agua, generando la presión necesaria para el proceso de producción de celulosa, y otra parte es ocupada en el proceso mismo de papel. Terminado este, las aguas son colectadas y tratadas mediante procesos básicos de descontaminación en los que se retiran las partículas grandes en suspensión. Sin preocuparse por su temperatura y los posibles residuos tóxicos que no fueron removidos en el proceso de limpieza, se vierten nuevamente al río de donde provenían, creando un desequilibrio ecológico y un olor nauseabundo.

Temas éticos involucrados: justicia y bien común

El eterno dilema entre progreso y conservación del medio ambiente está presente en este caso, donde se encuentran argumentos muy fuertes a favor y en contra de ambas posiciones. ¿Qué sería de una población donde sus moradores no tuvieran fuentes de trabajo? ¿Qué será de estos pobladores si permiten que la industria contamine las aguas de la región? A estas industrias que contaminan, después de acuciosos estudios técnicos, se les ha sugerido invertir una gran cantidad de dinero para tecnificar aún más los procesos y evitar la contaminación, pero al parecer resulta más económico pagar las multas impuestas por la legislación que realizar las modificaciones propuestas. La planta de Palitos S.A. sigue operando en la región y los tóxicos siguen cayendo día a día en las aguas del río; esto por supuesto ha dividido a la población: 150 mil personas que viven de esta industria la defienden contra 40 mil pobladores que siguen dedicados a las labores del campo.

Si la empresa Palitos S.A. asumiera su responsabilidad social y mirara el bien común, buscaría maneras no dañinas de crear puestos de trabajos, proteger el medio ambiente y destinar más recursos para el procesamiento de estos desechos tóxicos para ser reutilizados o eliminados donde no afecten a ningún ser vivo. Esto sería parte de una solución efectiva para todos los actores relacionados en esta problemática: la empresa ganaría simpatizantes y perdería adversarios y la comunidad no buscaría otro lugar donde vivir. Los costos de perder trabajadores de la región y tener que trasladar mano de obra desde otras regiones del país pueden ser más elevados que invertir en mejorar las condiciones del tratamiento de las aguas residuales. Durante años esta empresa ha estado amparada bajo las leyes nacionales que aceptan ciertos parámetros de contaminación como «normales». Sin embargo, las declaraciones internacionales estipulan otras normas que, a simple vista, no se cumplen.

El desarrollo económico no debe sacrificar la calidad de vida de las personas. Por último, cabe mencionar que la explotación irresponsable de la naturaleza constituye un acto de injusticia y falta de solidaridad con las generaciones futuras, que no podrán disfrutar de esos bienes naturales. Es una obligación, de cara al bien común, actuar como administradores de la naturaleza respetándola sin abusar de ella. Pero esto solo se logra con una correcta y verdadera formación de la conciencia moral.

16. Tecnología Médica

CASO 1: Exámenes en la empresa

Caso entregado por Juan Carlos Araya, tecnólogo médico

Una empresa instala un laboratorio de análisis médicos para uso de sus empleados. Como el número de estos últimos no es muy alto, llama la atención la gran cantidad de exámenes que cada mes figuran en la nómina del laboratorio y por los que los tecnólogos médicos reciben su pago. Mes a mes esta cifra se incrementa, sin que nadie investigue las razones.

En un momento determinado, una mujer enferma pide se le realicen varios exámenes. Al revisar sus papeles detecta que figuran más exámenes de los solicitados e incluso algunos que no se podían haber realizado en el laboratorio. Se hace el reclamo formal, al que se responde, en un primer momento, que esos exámenes sí se hicieron, pero cuando se exige que sean mostrados, se constata lo contrario.

La gerencia de la empresa inicia una investigación que saca a la luz el fraude que durante años se había realizado en el laboratorio: se firmaban exámenes no realizados para ganar más dinero. El resultado final de la investigación fue el cierre del laboratorio y la pena de años de cárcel para los tecnólogos médicos que allí habían trabajado y engañado a la empresa.

Temas éticos involucrados: justicia, veracidad y avaricia

La postura codiciosa y deshonesta de los dueños del laboratorio les lleva a falsear exámenes para conseguir sus objetivos. No les importaron ni los medios para conseguir dinero ni transgredir principios morales para ello. Incluso llegaron a cometer una acción ilegal para obtener ganancias. Con este objetivo no solo sacan exámenes falsos, sino que lo niegan cuando se les acusa de ello, incurriendo en la mentira.

En el ejercicio profesional importa el fin que se busca pero también los medios empleados. Por ello, todo profesional debe cumplir normas morales

fundamentales propias de la ley natural, entre las que están la justicia o la veracidad, como también con normas establecidas en el código de su profesión.

Este tipo de práctica no solo daña a las personas involucradas, sino que, al lesionar la imagen que la profesión y los laboratorios puedan tener frente a sus pacientes, genera desconfianza hacia la profesión misma. Así, las personas que trabajan en el área de la salud deben entregar un servicio adecuado a quienes ponen la propia vida en sus manos, pues se espera que dejen de lado sus pretensiones personales y velen siempre por el bien común y el bienestar de sus pacientes. Cuando se usan los servicios de salud para otros fines se causan profundos daños al sistema y a la sociedad.

CASO 2: ¿Amistad u honradez?

Un paciente, que lleva seis meses buscando trabajo, postula a un puesto para el que le solicitan exámenes médicos. Él sabe que si los exámenes arrojan como resultado que es VIH positivo, situación que conoce por exámenes previos, se le cierra automáticamente la opción laboral. En conversación con el tecnólogo médico, amigo suyo y último responsable de tales exámenes, le transmite su preocupación. También le hace ver que, por la amistad que media entre ambos, espera que los resultados de los exámenes no muestren su verdadera condición de salud. El día que ha de recoger sus exámenes, llama por teléfono al tecnólogo médico para ofrecerle un pago extra si los resultados son negativos. Así, el profesional ganaría más y él no perdería la opción de postular al trabajo.

¿Qué hacer?

Temas éticos involucrados: amistad, justicia y veracidad

Las virtudes no se excluyen entre sí y por lo tanto la amistad no se opone a la justicia, ni a la prudencia ni a cualquier otra virtud. De ahí que debe haber una solución que no colabore con el mal, no atente contra la justicia y no ponga en riesgo la amistad. El amor de amistad implica la veracidad y el bien del otro, pero ese bien no consiste siempre en la satisfacción de deseos cuando estos atentan contra un bien mayor. Nunca es legítimo colaborar con una acción mala, aunque con ella se persigan beneficios. Se debe ayudar al paciente a buscar un trabajo en el que se acepte su condición.

Por lo demás, hay que recordar que Aristóteles, en el libro VIII de la *Ética a Nicómaco*, establece tres niveles de amistad: por interés, por placer y la amistad perfecta —u honesta— que se da entre hombres virtuosos. En rigor, entre dos personas lo que importa es su condición de ser humano,

eso es lo constituye realmente el lazo de amistad. Esta amistad no puede estar mediada por el placer o la utilidad que reporta la relación, ya que no sería una amistad sincera. En una auténtica amistad, seguramente el paciente no le pediría ocultar la verdad en los exámenes y mucho menos ofrecería dinero por tal acción.

17. Trabajo Social

CASO 1: Fichas de Protección Social
En una comuna de la Región Metropolitana, una trabajadora social (llamada Isabel Andrade), encargada del Área de Ficha de Protección Social de la Municipalidad de la misma comuna, se encuentra facultada para otorgar beneficios sociales a los vecinos, quedando sujetos al cumplimiento de determinados requisitos como inscribir a las personas en el programas de la OMIL, visitas domiciliarias, entre otras. Estos beneficios son brindados en virtud de la puntuación obtenida en las Fichas de Protección Social.

Elena, amiga de Isabel, le pide que la beneficie con alguna de las prestaciones otorgadas por el Municipio, a sabiendas de que no cumple con los requisitos. Para ello la profesional debería alterar la Ficha de Protección Social de su amiga, con el fin de lograr el perfil de vulnerabilidad suficiente que le permita favorecerla con los referidos beneficios. El dilema está entre la responsabilidad profesional y la preservación de la amistad. Se trata de una disyuntiva que presenta los siguientes escenarios:

A.- La profesional beneficia a su amiga a sabiendas de que no cumple con los requisitos exigidos por la institución, solo por el hecho de existir un lazo de amistad entre ambas y en perjuicio de quienes realmente requieren dicho beneficio.
B.- Atenerse a la normativa beneficiando a quien realmente lo merece y necesita, pues cumple con lo requerido, dejando a un lado la amistad.

Isabel accede al requerimiento de Elena: le otorga beneficios sociales en base a una Ficha de Protección Social adulterada.

Temas éticos involucrados: justicia y veracidad

Un trabajador social no debe alterar información, ni siquiera movida por sentimientos de amistad, pues una verdadera amistad se funda en la verdad. El servicio social se destaca por su comprensión hacia las personas en

condición de vulnerabilidad, a quienes deben atender. Sin embargo esto no justifica cualquier tipo de práctica ni tampoco el favoritismo que perjudica a otros que necesitan realmente de la ayuda, lo cual constituye una injusticia.

Claramente existe aquí un conflicto de intereses que debe ser solucionado prudentemente, o sea, sin dejarse obnubilar por los sentimientos. Por eso hay que buscar vías alternativas posibles.

Si se legitima cualquier tipo de práctica se lesiona gravemente la veracidad de la profesional y además se daña el bien común, pues el sistema tiende a viciarse.

CASO 2: Visita domiciliaria

La oficina de Asistencia Judicial de una de las comunas del sur de Chile recibió una demanda por tuición por parte de la abuela materna de dos niños menores de edad. Dicha demanda fue acogida. Para iniciar el proceso de investigación y recolección de información, le solicitaron a Berta Arriagada (trabajadora social de la Municipalidad) realizar una visita domiciliaria en la que se constate la situación de los niños, ya que en dicha demanda se sostiene que estos se encontraban en una situación precaria producto del descuido de su madre. La trabajadora social acude a realizar la visita y constata que los niños están en perfectas condiciones. Sin embargo, la madre de los niños le manifiesta abiertamente que ejerce la prostitución, siendo este el medio que tiene de sustentar los gastos de la casa y los estudios de sus hijos. Por su parte, varios vecinos afirmaron que los niños están al cuidado de la hermana mayor, una joven universitaria de 22 años.

En la visita realizada, la profesional pudo comprobar que los niños no están abandonados y que se encuentran en buenas condiciones. Sin embargo, el problema es de dónde provienen los recursos para mantener el hogar y el ejemplo que de allí se pueda desprender para los hijos menores.

Siendo la prostitución una actividad degradante y castigada socialmente, ¿debe permitírsele seguir con su actividad cuando está de por medio el sustento de la familia? ¿O hay que buscar otra solución para ganar los recursos necesarios, una que sea digna para la madre, aunque gane menos dinero?

Temas éticos involucrados: valentía, recto amor a sí mismo y dignidad de la persona y del trabajo

Esta historia es bastante dramática, ya que las necesidades de una persona, acompañadas muchas veces de la frustración de no tener estudios y no

poder encontrar trabajo, tienen como desenlace la búsqueda de soluciones poco adecuadas.

La trabajadora social, al considerar que el fin no justifica los medios, debe aconsejar y ayudar a la madre a buscar una ocupación que la dignifique y le permita mirar de frente a sus hijos y a sí misma en un futuro. Puede parecer una tarea difícil, pero frente a este tipo de situaciones hay que recurrir a la virtud de la valentía para afrontar en el diálogo soluciones reales y dignas de la persona, junto con una acogida que permita descubrir el interés verdadero por el bien personal. La manifestación de ese interés real es fundamental para el recto amor a sí mismo, el cual permitirá identificar las actitudes o acciones conducentes al bien integral de la persona. Esto hará posible la renuncia a ofertas fáciles pero degradantes, y así frenar la explotación y manipulación.

Más allá de que el trabajo permita un ingreso importante para cubrir nuestras necesidades básicas, también es un medio de perfeccionamiento personal y de servicio al bien común. Por ello, cuando una ocupación es degradante se deben buscar alternativas coherentes con la dignidad humana.

11. Bibliografía

Bibliografía básica

Santo Tomás de Aquino:

Suma Teológica (ST), Ed. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Tomo I, 1988; Tomo II, 1989; Tomo III, 1990; Tomo IV, 1994.

Suma contra los Gentiles (CG), Ed. Laureano Robles y Adolfo Robles, O.P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967.

Compendio de Teología, Tr. José Ignacio Sarayana, Jaime Restrepo Escobar, Rialp, Madrid, 1980.

Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, Tr. Ana Mallea, EUNSA, Pamplona, 2000.

«De las virtudes en general», en *Opúsculos y cuestiones selectas II (edición bilingüe),* Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Maior), Ed. Superiores Provinciales Dominicos de las Provincias de España, Madrid, 2003.

Obras catequéticas (Sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y Siete Sacramentos), Edición de J-I. Saranyana, Eunate, Biblioteca de Estudios Medievales, Pamplona, 1995.

La monarquía, Tr. Laureano Robles y Ángel Chueca, Tecnos, Madrid, 1995.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Tr. J. Pallí, Gredos, Madrid, 2000.

Agustín de Hipona, *Las confesiones*, BAC, Madrid, 1991.

Órdenes, Mauricio, *Ética general. Selección de textos* (texto de uso interno), Centro de Estudios Tomistas, Santiago de Chile, 2000.

Secundaria

Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano, *Bases para una psicología cristiana,* Educa, Buenos Aires, 2005.

Andereggen, Ignacio y Seligmann, Zelmira (Dir.), *La psicología ante la gracia*, Educa, Buenos Aires, 1999, 2°.

Botella Romero, Francisco (Ed.), *Apoyo nutricional en el paciente oncológico,* ENE Ediciones, Madrid, 2005.

Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén,* Tr. C. Ribalta, De Bolsillo, Barcelona, 2008.

Astorquiza, Patricia, *El hombre, la virtud y la educación*, RIL editores, Santiago de Chile, 2006.

Ayllón, José Ramón, *Introducción a la ética (historia y fundamento)*, Palabra, Madrid, 2006.

Azulay Tapiero, Armando y Hortelano Martínez, Elena, «El soporte nutricional en la situación de enfermedad terminal: dilemas éticos», en *An. Med. Interna,* Vol. 20, N° 8, 2003, pp. 434-437.

Benedicto XVI, *Spe Salvi*, Palabra, Madrid, 2007.

Besio, Mauricio, Chomalí, Fernando, Neira, Jorge y Vivanco, Ángela, *Aborto «terapéutico». Consideraciones médicas, éticas, jurídicas y de magisterio de la Iglesia Católica,* Facultad de Medicina, Centro de Bioética, Universidad Católica, Santiago de Chile, 2008.

Camacho, Ildefonso *y otros, Ética de la empresa*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2007, 5ª.

Cardona, Carlos, *Metafísica del bien y del mal,* EUNSA, Pamplona, 1987.

Cessario, Romanous, *Las virtudes,* EDICEP, Valencia, 1998.

Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal (Un nuevo modo de ver la ley natural),* 12 de junio de 2009 (Documento en formato electrónico)

Cortina, Adela y otros, *10 palabras claves en ética,* Editorial Verbo Divino, Navarra, 2008, 4ª.

Cortina, Adela, Conil, Jesús y otros, 1*0 palabras claves en ética de las profesiones,* Editorial Verbo Divino, Navarra, 2000.

Etxeberria, Xabier, *Temas básicos de ética*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2005, 3ª.

Feito Grande, Lydia, *Ética y enfermería*, San Pablo, Madrid, 2009.

Flecha, José-Román, *Moral fundamental (La vida según el espíritu*), Sígueme, Salamanca, 2005.

Forment, Eudaldo, *Id a Tomás*, Fundación Gratis Date, Navarra, 1998.

Forment, Eudaldo, *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio*, Ariel, Barcelona, 2007.

Francisco, *Lumen fidei*, San Pablo, Santiago, 2013.

García de Haro, Ramón, *La conciencia moral,* Rialp, Madrid, 1978, 2ª.

Gatti, Guido, *Ética de las profesiones formativas,* San Pablo, Bogotá, 2001.

Tobert P., George, *Moral pública. Debates actuales,* Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile, 2009.

Gilson, Etienne, *Elementos de filosofía cristiana,* Rialp, Madrid, 1969.

Gómez Lobo, Alfonso, *Los bienes humanos*, Mediterráneo, Santiago de Chile, 2006.

Dostoyevski, Fiodor, *Obras completas*, Tr. Rafael Cansinos Asséns, Tomo III, Los hermanos Karamásovi, Aguilar, México DF, 1991.

Hurtado Cruchaga, Alberto, *Humanismo social*, Salesiana, Santiago, 1984. Isaacs, David, *La educación de las virtudes humanas y su evaluación*, EUNSA, Pamplona, 2003, 14ª.

Jareño, Joaquín, *Ética y periodismo*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2009.

Letelier Widow, Gonzalo, *Lecciones fundamentales de filosofía*, Ed. UST, Santiago de Chile, 2012.

Lozano Aguilar, José Felix, *Códigos éticos para el mundo empresarial*, Trotta, Madrid, 2004.

Melendo, Tomás, *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, 2002.

Millán Puelles, Antonio, *Ética y realismo*, Rialp, Madrid, 1999.

Pieper, Joseph, *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona, 1998.

Pieper, Joseph, *Las virtudes fundamentales,* Varios traductores, Rialp, Madrid, 2003, 8ª.

Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia,* Paulinas, Lima, 2009.

Ratzinger, Joseph, *Al principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación,* Tr. S. Castellote, Edicep, Valencia, 2001.

Ratzinger, Joseph, «Conciencia y verdad», en *Humanitas,* X, 2005.

Ratzinger, Joseph, *Dios y el mundo (Creer y vivir en nuestra época). Una conversación con Peter Seewald,* Tr. R. P. Blanco, De Bolsillo, Barcelona, 2005.

Ratzinger, Joseph, *Introducción al cristianismo (Lecciones sobre el Credo apostólico),* Tr. José L. Domínguez Villar, Sígueme, Salamanca, 2005, 11a.

Ratzinger, Joseph, *Mirar a Cristo (Ejercicios de fe, esperanza y amor),* Tr. Xavier Serra, Edicep, Valencia, 2005, 2ª.

Rodríguez Duplá, Leonardo, *Ética,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.

Rodríguez Luño, Ángel, *Ética general,* EUNSA, Pamplona, 1991.

Rodríguez Luño, Ángel, *Ética general*, EUNSA, Pamplona, 2006, 5ª.

Sada, Ricardo, *Curso de ética general y aplicada,* Minos, México DF, 2004.

Scola, Angelo (Ed), *¿Qué es la vida? La bioética a debate,* Encuentro-Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1999.

Sen, Amartya y Williams, Bernard, *Utilitarism and beyond*, Maison des Sciencies de l'Homme-Cambridge University Press, Paris, 1994.

Simon Pablo, «Aspectos éticos de la hidratación y nutrición artificial en el paciente con esclerosis lateral amiotrófica», en *Neurol Supl,* 1(4), 2005, pp. 4-10.

Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo*, Palabra, Madrid, 2007.

Stein, Edith, *La estructura de la persona humana*, Tr. J. Mardomingo, BAC, Madrid, 2003.

Vial, Juan de Dios, *Inteligencia y libertad en la acción moral*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2003.

Vial Larraín, Juan de Dios, *Filosofía moral*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2000, 2ª.

Vigo, Alejandro, *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile, 2007.

Wanjiru Gichure, Christine, *La ética de la profesión docente*, EUNSA, Navarra, 1995.

Wohl, Louis de, *La luz apacible. Novela sobre Santo Tomás de Aquino y su tiempo*, Tr. Joaquín Estevban Perruca, Palabra, Madrid, 2006, 15ª.

Widow, José Luis, *Introducción a la ética*, Globo, Santiago de Chile, 2009.

Wojtyla, Karol, *Amor y responsabilidad,* Tr. Jonio González y Dorota Szmidt, Palabra, Madrid, 2009, 2ª.

Wojtyla, Karol, *El hombre y su destino*, Tr. Pilar Ferrer, Palabra, Madrid, 2003, 2ª.

Wojtyla, Karol, *Mi visión del hombre*, Tr. Pilar Ferrer, Palabra, Madrid, 2003, 4ª.

Yáñez Rojas, Eugenio, *Crisis y esperanza. Una mirada antropológica y ética al hombre contemporáneo*, RIL editores, Santiago de Chile, 2004.

Santo Tomás de Aquino, religioso, sacerdote y doctor de la Iglesia[95]

28 enero

«Es el más sabio de los santos, y el más santo de los sabios», así lo presenta un historiador. Su rica personalidad se hace, sin embargo, enigmática para muchos. La ignorancia y los prejuicios acumulan tópicos que entenebrecen su figura.

Frío y calculador, hermético e inasequible, encerrado en la torre de marfil de sus cavilaciones, se dice. Un pensador abstracto de implacable lógica. Extrae conclusiones de axiomas con la precisión de una computadora insensible. No tiene corazón, se aferra terco a la verdad. Metafísico, carece de imaginación. Le falta humanismo, pasó la vida encerrado en una celda. Sus estériles disquisiciones no inventan explosivos, ni descubren vitaminas.

Esta es la caricatura. Las artísticas vidrieras de nuestras catedrales reflejan, en cambio, la realidad. Suaves tonalidades que difuminan su fascinante policromía, evocan una vida radiante de belleza y armonía, una vida que desprende y contagia luz, serenidad, equilibrio.

Pletórica de aventuras, pródiga en avatares, rebosante de milagros es la vida de muchos santos, pero la de Tomás discurre laboriosa, apacible, serena. Se desliza silenciosa como los ríos que surcan las mesetas.

---

[95] Extractado del libro de Tomás Morales, S.J, *Semblanzas de Testigos de Cristo para los nuevos tiempos I (Festividades del mes de enero);* Palabra, Madrid, 2007[2,] pp. 293-310; publicado con permiso de la editorial.

Generoso, afable, tierno y apasionado, es profundamente humano. Papas y reyes le consultan. Lazos de familia, de amistad y de sangre, le relacionan con las grandes figuras y principales acontecimientos del siglo XIII.

Vigor aristotélico para captar las más íntimas relaciones entre los seres y sistematizarlas con precisión y claridad. Mente privilegiada, lógica contundente, se hace siempre presente en las polémicas intelectuales de su época.

Estudia, enseña, escribe o predica, pero en todo adora y contempla a Dios. El teólogo eclipsa a veces casi al místico, pero otras el místico hace enmudecer al teólogo. La misma pluma que redacta sutilísimas disquisiciones intelectuales, entona inspirados himnos llenos de efusión y sentimiento. Una prueba más del íntimo parentesco que liga la escolástica con la mística en la Edad Media.

Noble alcurnia

El castillo de Rocaseca se alza sobre una escarpada colina al noroeste de Nápoles. Era propiedad de la noble familia de Aquino, de origen lombardo. Allí nace Tomás a fines de 1224 o comienzos de 1225. Landolfo de Aquino, su padre, era señor de Rocaseca y de Monte S. Giovanni. Teodora de Theate, su madre, era de estirpe normanda, hija de los condes de Chieti, y prima de Federico II Hohenstaufen.

La talla gigantesca que alcanzará el santo, su estructura anatómica más norteña que meridional, más germana que griega, delatan su herencia materna. La tez morena de su rostro, en cambio, y la sensibilidad exquisita que dará alas a sus vuelos místicos, revelan la fogosidad latina de Landolfo.

El matrimonio tuvo doce hijos. Tomás es el benjamín de los varones. En aquella época los nobles solían destinar sus hijos menores al estado eclesiástico. Apenas cumplió los seis años, su padre le envió al vecino y célebre monasterio benedictino de Montecasino en calidad de oblato. Landolfo soñaba que fuese un buen monje y llegase a ser Abad Mitrado. Redondearía así el prestigio y fama de la familia.

«¿Cómo es Dios?»

Tomás no opuso la menor resistencia a los planes paternos. Era niño reflexivo y de pocas palabras, pero muy tratable. En Montecasino hizo gala de una aplicación poco común, y de un gran interés por las cosas

divinas. Preguntaba con frecuencia a sus maestros cuando apenas tenía siete años: «¿Cómo es Dios?».

Los monjes se lo trataban de explicar, pero él buscaba siempre respuestas más luminosas. Su vida toda se iba a gastar en la solución de este misterio. Anhelaba anticipar en la tierra la respuesta definitiva y sin sombras que solo en el cielo conoceremos, pues sabía que «la visión de la Trinidad en la Unidad, es el fin y delicioso coronamiento de toda nuestra vida» (*Sentencias I*, Dst. 2, q.I).

De Montecasino a Nápoles

Nueve años permaneció en el monasterio benedictino aprendiendo gramática, música, poesía y canto, y enriqueciéndose con el ascetismo de los monjes. En 1239 estalla la guerra entre el Emperador Federico II y el Papa Hugolino, Gregorio IX. Montecasino, ciudadela del papismo, es sitiada y reducida a ruinas. Los monjes evacúan el monasterio, la juventud se dispersa, y Tomás regresa al castillo familiar.

Landolfo no renuncia a sus proyectos abaciales, y decide enviarle a la Universidad de Nápoles. Tomás tiene catorce años, y cursa Artes, es decir, Filosofía y Letras, en una de las cuatro facultades que allí funcionaban.

La Orden de Predicadores acababa de fundar un convento bajo la advocación de Santo Domingo de Guzmán, recién canonizado en 1234. Tomás comprendió enseguida que las inquietudes que Dios le ponía encajaban a maravilla en la vida dominicana, «instituida para contemplar y para dar a los demás lo contemplado por la enseñanza y la predicación» (*Summa Theol.*, IIII, q.188, a. 7c).

Decide esperar un poco a comunicar su determinación. Era aún muy joven. Landolfo, además, sufre una grave enfermedad y la contienda Papado-Imperio alcanzaba su punto álgido.

Audaz decisión

En 1242 muere en Rocaseca su padre, y apenas cumplidos dieciocho años, edad mínima requerida por las Constituciones, viste, sin saberlo su familia, el hábito dominico.

Teme la reacción de su madre y hermanos, y decide audaz anticiparse, practicar política de hechos consumados, única que conduce al éxito cuando se trata de realizar una idea sublime que carne y sangre no comprenden.

Una condesa altiva

Teodora de Theate, de la raza de los feroces jefes normandos, y sus hijos, montan en cólera. Condesa feudal autoritaria no podía consentir se tronchasen sus planes.

Rápida y decidida, acompañada de séquito numeroso, corre a Nápoles y se presenta en el convento reclamando a su hijo. Se entera que le han trasladado al de Sta. Sabina en Roma, el primero fundado por la Orden en la capital de la cristiandad. Dispuesta a todo, se dirige inmediatamente a Roma, pero no logra nada. Tomás acaba de partir hacia Bolonia con el Maestro General de la Orden Juan de Wildeshausen, y otros tres religiosos.

Teodora no se arredra. Envía a sus hijos un mensaje conciso y enérgico explicando lo sucedido. Les ordena vigilen todos los caminos, detengan a los viajeros, se apoderen de Tomás y le conduzcan a la fortaleza de Monte S. Giovanni. Los hijos, que se encontraban en Toscana luchando por el Emperador, corren en ayuda de su encolerizada madre.

Sorprenden a los cinco frailes cerca de Acquapendente, mientras descansaban junto a un manantial a la sombra acogedora de los arbustos. A galope se precipitan sobre ellos, prenden a Tomás, a la fuerza lo montan a caballo y huyen. Horas más tarde, el joven novicio era recluido en una prisión situada en lo más alto de la torre del castillo.

Valentía triunfadora

Madre y hermanos piensan se trata de un capricho juvenil. Intentan todo para decidirlo: golpes, amenazas, halagos. Más de un año permanece recluido, pero firme en su determinación.

Sus familiares no transigen con la locura de los Predicadores. Abandonar el monasterio, predicar en plazas o mercados, codearse con la plebe, vivir de limosna como pordioseros, era intolerable para Teodora y sus hijos. No comprendían que todo un Aquino emparentado con reyes y emperadores, se hiciese fraile mendicante.

Estos y otros muchos razonamientos le hicieron, pero él permanece imperturbable. No solo eso, sino que en las conversaciones de cielo que en su encierro mantuvo con sus hermanas, logra convencer a una de ellas, Marotta, para que imitando su ejemplo se haga religiosa. Priora del monasterio benedictino de Capua, acabará así sus días.

Corazón robusto y temple de acero

La valentía triunfadora del santo escala la cumbre. Corazón robusto y temple de acero, no vacilará ante la escaramuza brutal que le tienden sus hermanos. Convencer a Marotta que ofrezca a Dios su virginidad, les indigna. Desesperados, traman algo inaudito, ruin y despreciable. Convencen a una mujer de mala vida que entre de noche en la habitación de la torre y trate de seducirlo.

El joven rechaza a la tentadora tomando en sus manos un tizón que ardía en la chimenea. La mujer huye despavorida, y Tomás, postrándose de rodillas, suplica al Señor que en adelante nunca más ponga a prueba su pureza. El Señor le envía aquella misma noche dos ángeles que le conceden el don de la castidad angélica, que lo inmuniza para siempre de las mordeduras del «aguijón de la carne» (*2 Cor* 12,7).

Éxito de una aventura

La actitud de Teodora cambia por completo. Avergonzada de lo que habían hecho sus hijos, decide relajar la vigilancia del cautivo. Tomás se aprovecha, y organiza la fuga ayudado por sus hermanas.

Un día a fines del 1245, se descuelga por uno de los muros de la fortaleza, y se reúne con Fray Juan de S. Julián que le está esperando. Montan a caballo, y ambos huyen hacia Nápoles.

Completa allí su interrumpido noviciado, pasa a Bolonia, después a París al convento de Santiago, y finalmente es trasladado a Colonia, pues en París la afluencia de vocaciones es tal que el convento rebosa de estudiantes.

«El Buey mudo que lanzará mugidos...»

Corre el 1248. Tomás llega a Colonia mientras su catedral comienza a construirse. Tiene veinticuatro, y ha estudiado mucho. Se encuentra ya maduro, y en su cabeza bullen infinidad de proyectos. Está convencido de que su vocación es la enseñanza, y de que la cristiandad entera necesita construir también una catedral del pensamiento, un sólido edificio filosófico-teológico capaz de resistir los embates de los enemigos de la fe y señalar el camino del cielo a las futuras generaciones. Tomás está decidido, pero ¿quién le ayudará? Dios está a punto de darle la respuesta.

El Estudio General que la Orden tiene en Colonia está regido por un gran maestro: Alberto de Bollstadt, el Magno. El santo capta enseguida la

capacidad intelectual de su nuevo discípulo. Abriga la esperanza de que él coronará su obra: construir la gran síntesis de fe y cultura. Un ariete contra errores y desviaciones que amenazaban al pensamiento cristiano: idealismo platónico y averroísmo aristotélico, falsa interpretación del gran filósofo griego.

Maestro Alberto encomienda a Tomás esta tarea gigantesca. Le incumbía plasmar una poderosa y armónica amalgama. El pensamiento de Aristóteles en su pureza originaria sin escorias averroístas que lo habían adulterado, y otras filosofías antiguas, con el pensamiento cristiano. Así las verdades de la fe tendrían un soporte racional en que sustentarse.

Los condiscípulos no lo apreciaban como Alberto. Viéndole siempre callado y abstraído, le apodaban «el Buey mudo de Sicilia». Fray Alberto, un día, salió al paso de las burlas de sus compañeros y gritó desde la cátedra: «Llamáis a Tomás Buey mudo, pero yo os aseguro que este buey dará tales mugidos que resonarán en el mundo entero...».

Dramáticos avatares

Trágicas noticias familiares le llegaban. Federico II arrasa los dominios de la familia Aquino en 1245, quema sus castillos, apresa a sus dos hermanos y los manda ejecutar.

Muere de pena su madre. Le desilusiona también la decisión de Tomás que renuncia definitivamente a ser Abad de Montecasino, como le había ofrecido Inocencio IV a ruegos de Teodora, con el privilegio de seguir vistiendo el hábito dominico.

El santo, que ya era sacerdote desde 1251, sufre con serenidad y paz en su celda de Colonia. Vive lo que enseña, «humildad es aceptar nuestra condición de criatura». Mira confiado a Jesús-Eucaristía, y suspira: «¡Hostia salvadora que abres las puertas del cielo! Guerra hostil me combate. Ayúdame con tu auxilio, dame fuerzas».

«Admirable contemplativo»

En 1252 queda vacante el puesto de Bachiller en la cátedra de Teología que los dominicos habían creado en París. Tomás enseña tres cursos consecutivos con prestigio creciente. Aparecen entonces sus primeros escritos sobre Jeremías, las *Lamentaciones*, y los *Comentarios de las Sentencias de Pedro Lombardo*.

El crédito del santo aumenta enormemente. Alejandro IV le nombra Maestro *in Sacra Pagina*, es decir, catedrático de Teología. Tres años, de

1256 a 1259, regenta la cátedra, y escribe, entre otras obras, los *Comentarios a Isaías*, la *Catena áurea*, y comienza la *Summa contra gentiles* apuntando a los filósofos musulmanes. Predica sermones, interviene en disputas teológicas, y redacta multitud de cartas.

En su vida no hay dicotomía. Contemplativo en la acción, como S. Bernardo, vive siempre mirando a Dios. «Admirable contemplativo, *miro modo contemplativus*», dice su primer biógrafo Guillermo de Tocco. Esculpe en su propia vida la definición que da del apostolado: «*Contemplata aliis tradere*2.

Enseñar y predicar «fluyen de la contemplación», llevan a los demás lo contemplado. El sol luce, pero al brillar ilumina y calienta, y «así como es mejor iluminar que sólo lucir, así es mejor dar a los demás lo contemplado que sólo contemplar» (*Summa Theol.*, IIII, q. 188, a. 6c).

«Por Tus huellas, Señor...»

Tiene treinta y cuatro de edad, y ha llegado a su madurez. En el verano de 1259 abandona París, para asistir al Capítulo General de la Orden como definidor de la provincia romana.

Muchas cosas habían sucedido en Italia en su larga ausencia de casi diez años. Trasladado a Nápoles como Predicador General de la Orden, se encuentra con una patria devastada y en ruinas.

Alejandro IV le nombra profesor del Estudio General Pontificio. Acompaña a la corte papal en sus frecuentes viajes por distintas ciudades italianas. En sus continuos desplazamientos vuela hacia Dios. Saborea en su corazón la estrofa final de uno de sus himnos eucarísticos: «Por Tus huellas, Señor, condúcenos a la meta, a la Luz que eres Tú, *duc nos quo tendimus, ad Lucem quam inhabitas*».

En Agnani y Orvieto inicia sus *Comentarios a las Epístolas de S. Pablo*, concluye la *Suma contra gentiles* y redacta unos comentarios a *Los nombres divinos* del Pseudo Areopagita.

«Anhelo algo aún más grande...»

Urbano IV, nuevo Papa desde 1261, decidido a reforzar la autoridad y el prestigio de la Iglesia, se rodea de los mejores juristas y teólogos. Elige a Tomás como teólogo consultor. Le sigue en sus viajes, y quiere hacerlo cardenal.

El santo rehúsa, y el Papa le pregunta si lo hace por humildad. «No responde, es porque anhelo algo aún más grande». «¿Ser Papa?», le pre-

gunta Urbano IV. «No, Santidad. Quiero que la fiesta del Corpus Christi se extienda a la Iglesia Universal». El Papa finge meditar largo rato antes de responder. «Es mucho lo que pides, dijo por fin, pero lo haré si me prometes componer su liturgia».

Así, la fiesta del Corpus, nacida después de la visión de Juliana Cornelion en Lieja y del milagro de Bolsena, se difunde a toda la cristiandad. El lirismo del santo borda su liturgia. Encajes de cielo que invitan al éxtasis, cadencias sublimes que despiertan nostalgias divinas. «Tú que todo lo sabes y puedes, Tú que aquí nos sostienes, haznos allí con Tus santos, comensales y coherederos en el festín de los eternos bienes» (Secuencia de la Misa).

Teólogo y predicador

Urbano IV moría a fines de 1264. El General de la Orden Juan de Vercelli le encomienda la ardua tarea de establecer en Roma un Estudio General. Cumple su tarea y durante dos cursos completos se dedica de lleno a la predicación y a la enseñanza. En el convento de Sta. Sabina de Roma inicia la gran obra de su vida, la *Suma Theologica*, esa catedral del pensamiento que anhelaba ver realizada su maestro Alberto.

En 1267 el Papa Clemente IV reclama su presencia en Viterbo donde entonces residía la corte pontificia, y Tomás continúa predicando y escribiendo. Grande era el interés que despertaban sus clases y escritos, pero mayor era aún la atención con que todos seguían sus homilías. Conmovía al pueblo hasta las lágrimas, cuando hablaba de la Pasión de Cristo o del Santísimo Sacramento. En Santa María la Mayor de Roma, tenía que interrumpir sus prédicas para dejar llorar a los fieles.

Un domingo de Resurrección, al bajar del púlpito se acerca una mujer gravemente enferma, toca su capa y queda al instante sana. Jesucristo el «*Admirabilis*, cuyo Corazón es fuente de inefables prodigios», según nos dice comentando las bodas de Caná, había hecho un milagro más.

Tres años en París

Tomás parte hacia París a mediados de noviembre del 1268. Le acompaña Fray Reginaldo de Priverno, su secretario y amanuense, y llega a mediados de enero del año siguiente.

Una lucha tenaz mantiene durante más de tres años contra los intrigantes seculares que arremetían contra los frailes mendicantes. El segundo Concilio de Lyon, celebrado en el mismo año de su muerte, reconocerá,

gracias a la serenidad y energía que el santo mantuvo entonces, lo mucho que dominicos y franciscanos hacían por la Iglesia.

El combate contra los averroístas no fue menos duro, y en prestigio y fama alcanza entonces cotas altísimas. El rey Luis de Francia lo toma por consejero, y le invita con frecuencia a sentarse a su mesa.

Nápoles le recibe

En la primavera de 1272 una huelga universitaria estalla en París. Tomás, con permiso de sus superiores, acepta la invitación de Carlos I de Anjou que insistentemente le reclama para enseñar en la Universidad de Nápoles.

Sus compatriotas le reciben triunfalmente, pero él no quiere aceptar beneficios ni prebendas. Se entrega por completo a su cátedra y a la predicación. En el dialecto napolitano predicaba «con los ojos estáticos dirigidos al cielo», y «la multitud le escuchaba como si hablase el mismo Dios», dice Tocco.

En la celda desnuda, pero amplia y soleada, de San Domenico Maggiore quiere terminar la *Summa*. La agitación de París no se lo había permitido. Concluye el *Tratado de Cristo, la Encarnación y Redención*. Se dispone a abordar a fondo el tema de los Sacramentos, cuando sucede algo prodigioso, inaudito, que da al traste con sus proyectos.

«Todo lo que he escrito... es paja...»

Numerosos arrobamientos había tenido en su vida, pero casi ninguno trascendió. Éste, en cambio, fue distinto. 6 de diciembre de 1273, festividad de San Nicolás. Está celebrando Santa Misa, y el sacristán, Domingo de Caserta, observa que el santo flota en el aire y sus pies no tocan suelo. Su rostro se transfigura al sentir el efecto peculiar de la Eucaristía: «la transformación del hombre en Cristo por el amor» (*IV Sent.*, D. 12, q. 2, art. 2, sol. 1).

Una expresión de rapto incontenible, de angustioso anhelo que iba pasando al gozo, al éxtasis más completo... Tomás cae de rodillas, y al momento escucha unas palabras que proceden del Crucifijo del altar: «Has escrito mucho bueno de mí, Tomás... ¿Qué quieres como recompensa?» Él responde: «Señor, sólo a Ti quiero».

El Santo Sacrificio ha concluido. Regresa a su celda, y poco más tarde entra Fray Reginaldo para ayudarle a continuar la *Summa*. Asombrado, descubre que en su escritorio no hay códices, ni pluma, ni papel, ni tintero. Pregunta: «¿Qué os sucede? ¿Estáis enfermo?»

El santo le mira con fijeza. Está muy pálido y parece enfermo. Por fin, responde lentamente: «No, Reginaldo, no. No estoy enfermo, pero nunca más volveré a escribir. Todo lo que he escrito hasta ahora es paja, y menos que paja, en comparación con lo que he visto». Su obra cumbre iba a quedar sin cúpula.

«Si el Señor se digna visitarme, prefiero...»

Tomás estaba agotado, sin fuerzas. El prior del convento le manda a descansar unos días con su hermana Teodora, que residía en el castillo de San Severino, cerca de Salerno. Hizo todo lo posible por reanimarlo. Pero Tomás solo experimenta una ligera mejoría. Pasadas las Navidades se despide de su hermana, a la que amaba con entrañable afecto, y emprende el regreso a Nápoles acompañado de su inseparable Fray Reginaldo.

Nada más llegar supieron que el Papa Gregorio X acababa de convocar un Concilio Ecuménico que se celebraría en Lyon. Reclamaba la presencia en él del Maestro Tomás y del Maestro Alberto. El santo se pone en camino inmediatamente a pesar de su debilidad. El Concilio empezaría en Pascua de Resurrección, pero el viaje a pie o a lomos de mula, sería largo y lento.

Decidieron hacer un alto en el castillo de Maenza, donde vivía una sobrina suya, Francisca Ceccano, pero a pesar de los solícitos cuidados de esta y de su médico, Juan de Guido, Tomás no mejoró. Entonces, presintiendo que estaba próximo el fin de su vida, rogó le llevasen al cercano monasterio cisterciense de Fosanova, diciendo: «Si el Señor se digna visitarme, prefiero que me encuentre en casa de religiosos».

«Tú eres Cristo, el Rey de la gloria eterna»

Los monjes lo instalan en la mejor celda de la hospedería, y le prodigan toda clase de cuidados. Los primeros días mejora un poco, y para animarlo le ruegan les comente el *Cantar de los Cantares*.

Llega solo al capítulo séptimo. Acababa de leer con voz emocionada el versículo: «¡Ven, Amado mío, salgamos a los campos!», cuando el libro cae de sus manos y se desvanece. Al volver en sí, llama a su amanuense. «Reginaldo, musitó, los pecados de toda mi vida...». Los presentes comprenden que quiere hacer confesión general y le dejan solo con el dominico. Poco más tarde Fray Reginaldo salía de la celda con el rostro bañado en lágrimas, profundamente conmovido por la pureza de aquella alma privilegiada.

Encuentra al Abad del monasterio. Estaba a la puerta con el Santo Viático, y junto a él, en doble fila, la comunidad en pleno. Reginaldo se aparta un poco para que entren en la celda y se arrodilla ante el Santísimo Sacramento. Desde dentro, llega hasta él la voz de Tomás que decía al ver entrar al Señor: «Tú eres Cristo, el Rey de la gloria eterna».

«Por amor a Ti...»

Al día siguiente, 6 de marzo, pidió le administraran la Unción de los Enfermos. Con lucidez absoluta contesta a todas las preguntas, y formula una conmovedora profesión de fe sometiendo todos sus escritos al juicio de la Santa Madre Iglesia. Se dice que al recibir el Viático exclamó: «Te recibo, precio de mi redención. Por amor a Ti estudié, trabajé, prediqué y enseñé».

En poco más de veinte años escribió ochocientas noventa y una lecciones de los libros de Aristóteles, ochocientas tres lecciones de la Sagrada Escritura, ochocientos cincuenta capítulos de los Evangelios en la *Catena áurea*, doscientos veintiún *sermones*, cuatrocientos sesenta y tres capítulos de la *Summa contra los gentiles*, dos mil novecientos treinta y un *artículos sobre el Maestro de las Sentencias*, unos mil doscientos capítulos en multitud de *opúsculos* de diversa índole, doscientos sesenta artículos en sus *Quodlibetos*, quinientos diez en las *Quaestiones disputatae*, y dos mil seiscientos cincuenta y dos en la *Summa Theologica*, con la solución de más de diez mil argumentos.

Al amanecer del miércoles 7 de marzo de 1274, juntas las manos en actitud orante, exhaló su último aliento a los cuarenta y nueve años, suspirando: «¡Jesús, a Quien oculto ahora miro! ¡Haz lo que tanto anhelo, que contemplándote cara a cara sea feliz viendo Tu Gloria!» (*Adoro Te*).

Bibliografía

Chesterton, Gilbert Keith, *Sto. Tomás de Aquino*, Espasa-Calpe, Madrid, 1938.
Ramírez, Sergio, *Síntesis biográfica de Tomás de Aquino*, BAC, Madrid, 1957.
de Wohl, Luis, *La luz apacible*, Palabra, Madrid, 1987.